JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS TERTIUS

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER SECUNDUS. Dist. XII-XLIV. — LIBER TERTIUS. Dist. I-XXXV
LIBER QUARTUS. Dist. I-VI.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIV

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS TERTIUS

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER SECUNDUS. Dist. XII-XLIV. — LIBER TERTIUS. Dist. I-XXXV

LIBER QUARTUS. Dist. I-VI.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIV

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER SECUNDUS.

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO XII.

DE NATURA MATERIÆ.

QUÆSTIO I.

Utrum materia sit entitas distincta a forma?

Alens. I. *p. q.* 12. *m.* 2. *art.* I. D. Bonav. *hic a.* I. *q.* I. D. Thom. I. *p. q.* 66. *a.* I. Henric. *quodl.* I. *q.* 16. Richard. *hic q.* I. 2. *et* 3. Suar. I. *Metaph. d.* 13. *q.* I. *et* 5. *et alibi.* Scot. *hic q.* 2. *et in tract. de Rerum princ. q.* 8. *a.* I. *et seqq.*

1. Argument. primum. Circa hanc distinctionem duodecimam quæritur primo : *Utrum materia in re generabili et corruptibili sit entitas positiva distincta a forma*? Quod non. Probatio 7. Metaphysicæ text. com. 8. *materia non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid entium, quibus ens determinatur*, etc.

Dicetur forte quod materia est ens determinabile tantum, et non aliquid eorum, quibus ens determinabitur, sicut dicit Philosophus, quia est in potentia tantum.

Contra, si materia est ens in potentia, aut est ens in potentia

materia, aut in potentia forma, aut in potentia compositum ; non in potentia forma, nec compositum, quia tunc utroque posito in *esse*, non esset materia. Similiter tunc posito in *esse*, quod esset alterum illorum, sequeretur impossibile posito possibili, etc. et eodem modo, materia non est in potentia materia, quia tunc materia non esset materia. Consequentia prima patet, quia ens non pluribus modis dicitur *ex* 7. *de Anima*.

Secundum. Item, 5. *Physicorum*, *text*. 2. *et* 8. probat Aristoteles quod generatio non est motus sic : *Quod generatur non est, quod movetur est ; ergo quod generatur non movetur ; ergo generatio non est motus*. Major non est vera, nisi de subjecto generationis, non de termino generationis, quia ille est quando generatur. Ex hoc arguitur : Si argumentum Philosophi valeat, oportet quod uniformiter accipiatur *esse* ejus quod movetur, et negatur ab eo quod generatur ; sed *esse* affirmatum de eo quod modo est, est *esse* in potentia, quia *motus est actus entis in potentia, secundum quod in potentia*, ex *tertio Physicorum text*. 6. ergo negatum de eo quod generatur, est *esse* in potentia ; ergo materia non est ens in potentia, et patet quod non est ens actu.

Tertium. Item, *primo Physicorum, text*. 69. materia non est scibilis, nisi per analogiam ad formam ; sed si esset ens positivum realiter a forma distinctum, posset per se cognosci ; ergo, etc.

Quartum. Item, si materia esset ens distinctum a forma, esset ens actu aliud a forma ; aut ergo actus, aut actum habens, aut compositum ex actu et potentia ? Primum non, quia actus separat et distinguit *ex* 7. *Metaph. text*. 49. in fundamento autem naturæ, quod est materia, nihil est distinctum, *ex* 2. *Metaph. text*. 7. nec potest esse compositum ex potentia et actu, quia tunc non esset primum principium ; ergo nulla est realitas positiva.

Contra. Contra 2. Phys. text. 28. et 5. Metaph. text. 2. *Materia est, ex qua fit res, cum insit*. Per hoc quod est *ex qua*, patet quod non est forma ; ergo materia est manens, et terminus factionis est forma, et illud ex quo res fit, præcedet formam.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, Alberti et aliorum in re generabili non esse duas entitates, late refutatur ex Philosopho, rationibus, et ex Augustino, de quo Doctor in Oxon. hic a num. 3. et 1. Physic. q. 19. 20. et 24. et lib. 2. q. 7. concludit et evidenter, maxime respectu animæ intellectivæ, quod materia est aliquid distinctum a forma.

2. Opin. S. Thomæ hic art. 4. quæst. 1. D. Bonav. a. 3.

Opinio una est, quæ ponit rem generabilem et corruptibilem habere tantum in se unam realitatem positivam. Sed quidam tenentes hoc, dicunt eam esse materiam, et quidam formam, sed differunt illæ opiniones solum in voce, et non in re. Nam dicentes illam unam realitatem esse materiam, dicunt materiam perfici in gradu entitatis suæ cum res generatur, sicut quantitas interminata cum termi-

natur, non acquirit novam realitatem, sive entitatem aliam realiter ab ipsa, sed perficitur in gradu suæ propriæ entitatis cum terminatur. Ita dicitur quod forma est terminus intrinsecus materiæ, et ideo rem aliquam generari non est nisi materiam perfici acquirendo gradum intrinsecum propriæ suæ entitatis.

Vide Alb. Mag. hic d. 3. et Richard. quodl. 4. q. 5. art. 1.

Alii autem dicentes materiam non differre a forma, dicunt materiam proficere in formam sub gradibus suæ entitatis ; et materia ut est sub hoc termino intrinseco, et compositum, ut vero est sub alio termino intrinseco, et aliud compositum.

Refellitur. Prima ratio.

Contra, I. Phys. text. com. 60. et primo de generat, text. com. 23. et 12. Metaph. text. com. 6. et 10. *Omne agens naturale aliquid corrumpit, et aliquid producit in generatione naturali ;* ergo oportet prius esse aliquid contrarium in generando. Ex hoc accipit Aristoteles ubi supra illam propositionem : *Omne quod fit, ex opposito fit ;* sed unum oppositorum non fit aliud ; albedo enim non fit nigredo, neque concordia fit ex discordia ; ergo oportet aliquid commune manere aliud sub utroque terminorum. Et hoc est sic arguere : Omne agens naturale requirit potentiam in quam agit, et illam potentiam transmutat de opposito in oppositum ; oppositum autem non transfertur sic in oppositum, ita quod nihil remaneat commune utrique oppositorum, non enim albedo fit nigredo ; ergo aliquid præsupponitur, quod potest dici, hoc fit hoc.

In generatione naturali aliquid corrumpitur.

3. Objectio.

Sed dicitur hîc quod omne agens naturale requirit aliud in quod agat, et aliud est totum corrumpendum, non subjectum manens idem sub utroque terminorum, sed ipsum corrumpendum, quod non manet idem. Hoc confirmatur per Aristotelem I. *de Generat. text.* 10. *et* 23. ubi dicit quod generatio differt ab alteratione, quia in generatione totum transit in totum, sed in alteratione pars transit in partem, et ita cum ex aqua generatur aer, tota aqua transit in totum aerem, et non manet aliquid idem commune, sed totum est terminus *a quo*, et totum est terminus *ad quem*. Unde agens naturale præsupponit passum in quod agit, et hoc passum est corruptum, non tamen passivum commune utrique terminorum, quia nihil commune tale manet, quia totum vertitur in totum.

Refutatur.

Contra, prius natura et ordine corrumpendum corrumpitur quam genitum generatur ; ergo in illo instanti naturæ, in quo genitum generatur, nihil præsupponitur actioni generantis, cum tamen illa sit verior et perfectior actio, quam corruptio præcedens, quæ erat alia actio prior ordine, et ita aliquid produceretur de nihilo.

4. Instantia.

Dices quod producere aliquid de nihilo est dupliciter, vel quia non de parte præsupposita, vel quia non de termino præsupposito, et illo modo non producit aliquod agens creatum de nihilo, sed necessario aliquid præsupponit ; Deus autem nihil præsupponit.

Refellitur.

Contra, omne agens habens in

potentia sua totum effectum, per quam potentiam totum producit, non minus potest illum effectum producere amoto quocumque, per quod nulla virtus sibi in agendo confertur, sed magis per illud sua virtus debilitatur; hujusmodi autem est contrarium corrumpendum secundum se totum, si nihil sit in eo commune, quod natum sit suscipere formam; ergo ignis generans ignem melius produceret nihilo præsupposito.

Agens facilius producit absente contrario.

Confirmatur sic, agens naturale potens in aliquem effectum, de necessitate producit illum, si non prohibeatur; sed ignis ille totum ignem generandum habet in potentia sua, et non impeditur, si non ponitur contrarium; magis enim ex ejus præsentia impeditur, et ex ejus absentia expeditur ad agendum hoc compositum; ergo agens naturale poterit creare.

5. Item, generatio naturalis non est ex parte generantis, sed ex parte illius, de quo fit generatio. Patet *ex distinctione* 18. *hujus in prima quæstione de rationibus seminalibus;* si ergo genito non præsupponitur aliquid naturaliter ad formam ante ejus productionem, non esset potius productio aliquo modo naturalis per aliquid in ea prius quam creatio.

Aliter potest formari quædam ratio superius facta sic: Nihil prohibet effectum produci ab agente continente virtualiter effectum sine isto, quo posito virtus agentis magis debilitatur quam fortificatur; sed præsentia contrarii illius, de quo fit generatio, cum ex aqua generatur ignis, impedit virtutem activam generandi ignem ex aqua, ita quod virtus illa magis debilitatur; ergo licet non esset præsentia illius contrarii, posset generari ignis, cum sit forma totaliter in virtute generantis, si non sit materia res alia a forma, et quia ignis generandus sit una forma simpliciter; ergo totus ignis generandus est in virtute activa ignis generantis, vel agentis naturalis, cum sit simpliciter; ergo potest producere totum ignem in *esse* sine contrario, quod magis impedit virtutem activam quam promovet.

Item, sub alia forma sic: Agens naturale non impeditum de necessitate agit, sive producit totum, quod est in virtute sua activa; sed si materia non sit alia realitas a forma, totum generandum est in potentia generantis; ergo cum virtus activa generantis non impediatur in absentia contrarii, imo magis impeditur ex ejus præsentia, sequitur quod generans possit totum effectum ponere in *esse* sine passivo, sive subjecto.

6. **Ratio secunda.**

Item, secundo ad principale sic: Alia substantia est corruptibilis a principiis intrinsecis eo modo quo cœlum non est corruptibile 7. *Metaph. cap.* 3. *text.* 22. Sed si substantia generabilis et corruptibilis sit simplex, non habebit in se principia corruptionis, quia in se non haberet principium, quo natum sit esse et non esse, quantum est in se; ergo, etc.

Objectio. Refellitur.

Dicetur forte, quod licet sit forma simplex, tamen habet contrarium. Sed hoc non valet, quia

hæc substantia non est aliud in se per hoc quod habet contrarium ; quamvis enim habet contrarium, tamen in se non haberet principium, quo esset in potentia ad formam, et oppositum ejus esset simpliciter ; ergo in se non est corruptibile, cum in se non habeat principium, quo potest esse et non esse. Unde Aristoteles 7. *Metaph. text. com.* 22. probat quod *omne generabile habet materiam, quia omne generabile potest esse et non esse ;* hoc autem in unoquoque est materia ; nihil ergo intrinsece esset corruptibile, si non haberet materiam differentem a forma.

·Principium corruptionis, est ab intrinseco.

7. Ratio tertia.

Item tertio sic : Si materia non sit entitas positiva alia a forma, non erit generatio, nec corruptio, nec alia mutatio, probatur quod nec generatio, nec corruptio, quia generatio est a non subjecto in subjectum, e converso corruptio, ut habetur 5. *Phys. text.* 7. Sed si substantia generabilis sit sub forma, non remanebit ibi subjectum aliquod. Item, nec alia mutatio, quia mutari est aliter se habere nunc quam prius *ex* 6. *Phys.* sed alietas est conditio entis, nam *idem* et *diversum* sunt differentiæ entis ; ergo illud quod non est, non aliter se habet nunc quam prius ; ergo non mutatur. Item, mutatio est a privatione in habitum ; sed si corrumpendum sit forma tantum, non potest ibi esse a privatione, quia privatio non est nisi in susceptivo apto nato, et forma simplex non est susceptivum alterius sibi contrariæ ; ergo nulla est mutatio.

8. Objectio. Diluitur.

Si dicatur, quod totum convertitur in totum, ut panis convertitur in corpus Christi, istud non est verum ; et esto quod ita sit, tamen talis conversio non est mutatio, quia nihil est ibi, quod aliter se habeat nunc quam prius.

Et si objiciatur ex Aristotele : Illud quod communiter dicitur, quod *in generatione totum transmutatur in totum*, dico quod in alia transmutatione, seu mutatione extra substantiam, sicut in alteratione, totum non transmutatur in totum, ut lignum calidum in lignum, quia ibi non est vere totum per se, quia est tantum totum per accidens, et totum secundum *quid,* quod non est aliud nisi partes, sicut acervus lapidum, non est nisi lapides, et ideo in alteratione non dicitur mutatio totius in totum. Sed in generatione substantiali, esto quod ibi sunt plures formæ, totum est vere unum, et ideo cum ex aqua generatur ignis, aqua, (quæ est quoddam totum habens partes realiter distinctas, quæ vere faciunt unum per se) tota transit in ignem, qui est totum vere unum ; sed non sequitur quod nihil maneat commune, quia primum totum fuit unum totum per se, et recedente prima forma, advenit materiæ nova forma, quæ facit aliud totum per se, et ideo quia unum totum succedit alteri, ideo dicitur totum conversum esse in totum, manet tamen subjectum commune.

Quomodo generatio est totius in totum.

9. Ratio quarta. Recipiens

Item, quarto sic : In omni genere causæ est reperire ordinem per se, et statum *ex* 2. *Metaphysicæ text.* 5.

distinguitur realiter a recepto. ergo in genere causæ materialis est dare unum primum receptivum; sed primum receptivum est distinctum realiter a recepto, quia idem non recipit seipsum; ergo in omni substantia generabili est aliqua entitas positiva, alia a forma.

Quinta. In quolibet composito quatuor causæ concurrunt. Item, aliquod ens est causatum a quatuor causis; sed si compositum non sit nisi forma tantum, non habens materiam partem sui distinctam a forma, non esset causatum a quatuor causis, quia tunc materia non esset causa distincta contra formam.

Sexta. Substantia simplex et composita. Item, substantia dividitur in substantiam simplicem et compositam; sed composita substantia habet necessario aliam entitatem positivam, realiter distinctam a forma, aliter non esset realiter composita.

Septima. Item, Augustinus 12. Confessionum cap. 32. *Domine, duo fecisti, unum prope te, ut Angelicam naturam; alterum prope nihil, ut informem materiam.* Et ibidem dicit: *Materia non est omnino nihil;* et similiter 7. super Genesim ad litteram, *et materia est aliqua entitas.*

10. Cum autem dicitur secundum superius opinantes, quod materia proficit in gradu suæ entitatis, istud non valet, quia forma esset terminus intrinsecus, et sic res generabiles et corruptibiles non distinguerentur specie, quia ille terminus *intrinsecus* non variat speciem.

Repugnat animam esse gradum materiæ. Item, manifestum est quod anima intellectiva non est terminus intrinsecus, nec potest materiam perficere in illum gradum. Ideo tenendum est, materiam esse aliquid positivum potentiale, habens naturalem inclinationem ad aliam formam naturalem, quæ includit *non esse* formæ quam habet, et sic ex illo est generatio naturalis per se et primo, inquantum habet inclinationem naturalem ad aliam formam. Unde ex inclinatione illius principii, est generatio naturalis; corruptio vero est ex consequenti naturalem inclinationem ejusdem principii; dico ergo quod materia est alia entitas a forma.

SCHOLIUM II.

Ostendit eos, qui asserunt materiam esse tantum ens in potentia objectiva, revera negare materiam; et omnes rationes allatas contra primam sententiam facere contra eos, quia esse in potentia objectiva, est non esse vere, sed posse poni in *esse*, quomodo Antichristus est jam in potentia objectiva. Resolvit ergo materiam esse veram entitatem existentem distinctam a forma, et esse ens in potentia subjectiva ut actuetur ab ipsa; quod clarissime probant ejus rationes.

11. Ens in potentia duplex. Secundo videndum est quale ens est materia? Dico quod est ens in potentia. Sed hoc dupliciter potest intelligi, nam aliquid dicitur esse in potentia sicut terminus potentiæ, et ad illud est potentia. Aliud vero dicitur esse in potentia sicut subjectum potentiæ, et imperfectum est in potentia ad aliud, ita quod in se est aliquod ens natum suscipere perfectionem et actum ab alio.

Potentia objectiva et subjectiva. Prima potentia vocatur objectiva, secunda dicitur subjectiva, nam alio modo superficies est in potentia ad albedinem, et alio modo albedo est in potentia antequam sit; et aliquando istæ duæ potentiæ non sunt realiter diversæ, quia respectu agentis naturalis nunquam est potentia objectiva, nisi fundata in potentia subjectiva, quia nihil potest

fieri ab agente naturali, nisi de potentia subjectiva ; sed possibile est potentiam objectivam esse sine subjectiva, sicut patet in creatione, ubi tantum est potentia obedientialis.

Qui statuunt materiam esse in potentia tantum objectiva, negant materiam.

Qui ergo dicunt quod materia est ens in potentia, quod manet esse in potentia, sicut illud ens in potentia, quod nondum est, sed tantum est in virtute suæ causæ, non possunt salvare mutationem aliquam, quia tunc nihil esset præsuppositum agenti, quia quod sic est in potentia, non plus est quam albedo, quæ post unum aut alterum annum erit, imo est nihil in se. Unde si materia esset tale ens in potentia, non esset aliqua mutatio, quia nihil esset aliter se habens nunc quam prius, et per consequens materia non esset subjectum alicujus mutationis, sed terminus.

12. Variæ assertiones positivæ verificantur de materia.

Qualiter ergo materia est ens in potentia ? Dico quod materia est per se principium, *ex primo Physic. text.* 52. Est etiam per se causa, *ex* 2. *Phys. text.* 7. *et* 5. *Metaph. text.* 28. Est etiam per se pars compositi, *ex* 7. *Metaph. text.* 2. Et est per se subjectum generationis *ex* 5. *Physic. text.* 17. manens idem in tota mutatione, *ex* 1. *Physic. text.* 7. *et* 8. Et ut probatum est per tertiam rationem, est etiam terminus creationis, per Augustinum 12. *Confess.* et etiam per Aristotelem 1. *Physicor. text.* 60. est ingenita et incorruptibilis ; ergo est aliquod ens positivum extra suam causam, non solum ens in potentia, ut est Antichristus, vel aliquod aliud, quod solum habet *esse*, quia datur agens sufficiens productionis suæ, quia tale ens non est per se causa, nec est *principium per se*, nec *pars compositi*, nec etiam tale *manet idem sub utroque extremo*, quia est terminus mutationis. Nec potest materia esse ens in potentia, ut potentia dicit respectum ad terminum mutationis, quia talis respectus mutatur ad mutationem terminorum, ex 3. Physic. de *posse sanari, et posse laborare* ; materia autem manet eadem sub terminis oppositis ; erit ergo in potentia, ut principium potentiale.

13. Est terminus creationis.

Item, creatio non terminatur ad illud, quod tantum habet *esse* intra virtutem suæ causæ ; materia autem est terminus veræ et realis creationis, ut patet per Augustinum, ubi supra ; ideo est ens verum distinctum ab entitate formæ.

Materia est ens actu et qualiter.

Dicitur etiam esse ens in potentia, quia ens receptivum actus substantialis primo, et accidentalis mediante forma substantiali, et ideo licet aliquo modo dicatur ens in actu, prout ens in actu distinguitur contra esse in potentia suæ causæ, quia est aliquid extra causam suam, tamen distinguitur contra actum distinguentem et completum speciei, et ideo describitur per ens in potentia, quia est maxime receptivum actus, non quod omnino non sit ens, nisi in potentia, sicut anima Antichristi.

SCHOLIUM III.

Objicit contra suam sententiam tres instantias, in quarum solutionibus enucleat varias difficultates circa hanc quæstionem, et varia loca Philosophi subtiliter exponit.

14. Objectio prima.

Sed contra hoc arguitur primo, quia secundum hanc opinionem, non videtur posse salvari generatio,

quia Aristoteles *primo de Generatione, text.* 23. arguit contra antiquos ponentes aliquod ens subjectum generationis in actu, ut corpus, quia tunc generatio non est nisi alteratio, quia omne quod advenit enti in actu, est accidens ; eo modo arguitur in proposito, si materia esset aliqua entitas actualis positiva, distincta contra formam, et solum diceretur ens in potentia, quia receptiva actus completi speciei, qui quidem nisi adveniens constituet ens per accidens, et esset generatio solum alteratio.

Item, in omnibus aliis generibus, potentiale illius generis, nihil est illius generis, ut patet in omni genere accidentis, nam susceptivum coloris non est in genere coloris ; ergo similiter primum receptivum formarum in genere Substantiæ ; ergo materia nulla est substantia distincta a forma in genere substantiæ.

Tertia.

Item, ex duobus existentibus in actu non fit vere unum *ex* 7. *Metaph. text.* 49. ergo si materia est talis entitas actualis, ex ipsa et forma non fieret vere unum ; tunc enim aggregaret in se compositum duas entitates ; ergo et duas unitates, et tunc non esset vere unum.

15. Respondetur ad tertiam objectionem.

Respondeo ad tertium istud primo, quia vel oportet dicere quod omnis res generabilis et corruptibilis sit omnino simplex sicut forma ; vel quod sit composita ex aliquo et nihilo ; vel quod sit composita ex aliquo et aliquo. Primum est supra improbatum *, quia nihil est per se generabile et corruptibile, nisi substantia composita. Secundum non est intelligibile. Relinquitur ergo tertium, quod componitur ex aliquo et aliquo, et tamen est vere unum, qua non omne unum est unum simplex. Imo unum dividitur in unum simplex, et in unum quod est compositum ; ergo non repugnat vere uni, quod habet in se hoc et hoc, id est, plures entitates. Vel dicendum quod vel nullum compositum sit per se unum, vel quod aliquid possit esse compositum ex nihilo et ente, quod est per se unum, vel quod compositum ex duabus entitatibus possit esse per se unum. Prima duo non sunt vera, ideo tenendum tertium ; unde sciendum quod cum *unum* sit per se passio entis, et ens per se non tantum est simplex, sed compositum, ita ut unum per se non est tantum illud, quod est simplex, sed compositum. Quia ergo per se et essentialiter convenit materiæ esse causam entis compositi in suo ordine, et similiter est essentiale formæ in suo genere, ideo ex hoc habent unitatem essentialem ad invicem in uno composito. Non enim forma est causa essentialiter rei secundum se, sed in ordine ad materiam, et similiter e converso. Et ex opposito hoc est causa quare ex homine et albo non potest unum fieri per se.

* Supra num. 6.

Ut aliquid sit unum per se non repugnat ut habeat plures entitates.

16. Instantia. Solvitur unde habet aliquid esse per se unum.

Sed dices forte, quare ergo homo albus non potest esse unum, quamvis habeat in se duas entitates ? Dico quod unum per se est passio entis, et hæc vel immediata, ita quod nihil est medium, per quod possit demonstrari aliud ab ente et quidditate rei ; vel si est alia passio media, non est illa nobis notior de ente, et sicut *unum* in communi est passio entis in communi immediata, ita in

speciali *unum* talis entis est immediate consequens naturam ejus, nec potest demonstrari per aliquid nobis notius vel prius.

17. Si ergo quæratur de aliquo quare est unum per se ? dico quia habet talem formam, per quam est per se ens, ideo per se est unum ; eadem ratione illud non est per se unum, quod non habet formam, per quam est per se ens.

Interrogatio. Contra, tu assignas hîc unitatem a parte totius, ut quia totum est per se ens per formam, ideo totum est per se unum ; sed quare ex parte componentium totum est per se unum, et quare hæc duo materia et forma constituunt per se unum, et homo et albus non.

Responsio. Quomodo ex duobus entibus fit unum per se. Respondeo, quia Aristoteles 8. *Metaph. text.* 15. *et* 16. dicit quod in simplicibus non est dubium quare unumquodque est unum per se, quia talia sunt statim illud quod sunt, sed ultra unitatem simplicis oportet ponere unitatem compositi, et in illis reddere rationem quare illa duo constituunt unum per se, et nescivit aliam reddere causam, nisi quia hoc est actus, et istud potentia, quia enim *A* est quoddam ens tale, non principiatum, nec causatum ex natura sua, natum est esse pars alterius entis, et *B* ex alia parte, quod est tale ens, scilicet principium entis, et ex natura talis entis est, ut sit pars entis, ideo ex *A* et *B* fit unum ens per se, quia ejus partes *A* et *B* sunt sibi naturaliter intrinsece. Albedo autem non est talis naturæ, quod ipsa nota sit ex sui natura esse partem intrinsecam alicujus entis, ideo non facit unum per se cum subjecto. Materia autem est pars entis per se, et intrinseca, et ex natura sua propria, quia receptiva actus et perfectionis, ideo materia et forma faciunt vere unum.

Cum ergo arguitur quod ex duobus entibus in actu non fit unum vere, dico quod potentia prout distinguitur contra actum, et ut sunt differentiæ entis, est aliquid quod solum habet *esse* in virtute suæ causæ, quod potest exire in effectum ; et hoc modo in omni re creata est actus et potentia. Isto modo non est materia ens in potentia, quia habet verum *esse* extra suam causam, sed materia vere est actus, ut distinguitur contra potentiam. Alio modo accipitur actus et potentia prout *actus* dicitur illud, quod actuat aliud, et informat aliud ; *potentia* vero, illud quod actuatur et perficitur. Et sic accipitur *actus* et *potentia* 7. Metaph. text. 4. et lib. 8. text. 15. ubi dicitur quod *actus separat et distinguit*, et potentia est illud quod est distinguibile et actuabile ; et materia isto modo non est actus, sed potentia ; et ille actus et potentia non possunt esse differentiæ entis, quia illa solum conveniunt simplicibus ; sed actus et potentia primo modo dicta, ut dividunt ipsum ens, conveniunt simplicibus et compositis.

18. Per hoc ad argumentum respondeo, quod ex duobus in actu isto secundo modo accipiendo *actum*, qui est principium agendi, prout *actus* dicitur ab *agere*, non potest vere fieri unum, quia talis actus natus est tribuere perfectionem accidentalem toti composito, ideo non se compatiuntur in uno per se compo-

sito. Sed accipiendo *actum* primo modo, prout *actus* dicit entitatem positivam distinctam a sua causa, qua est extra suam causam tanquam differentia entis, sic ex duobus in actu fit unum, imo nunquam fit unum, nisi ex duobus sic in actu, quia non potest fieri unum ex duobus, nisi utrumque sit aliquid positivum extra suam causam, nisi fieret unum ex aliquo et nihilo.

Ad primam objectionem.

Ad aliud, cum dicitur quod tunc generatio non esset nisi alteratio ? dico quod licet Aristoteles dixerit generationem non esse alterationem, tamen non dixit ipsam non esse mutationem. Similiter quamvis dixerit ens in actu non esse subjectum generationis, tamen non dixit quod *nihil* est subjectum generationis; ista tamen sequeretur, si materia esset ens in potentia, ut *potentia* est differentia entis, sicut supra argutum est. Unde dicendum est, sicut dictum est prius, quod materia dicit entitatem positivam, quæ est capax actuum substantialium, qui sunt actus et formæ simpliciter ; sic etiam requirunt subjectum, quod sit ens ; quantus enim est actus, qui inducitur, tanta est potentia, quæ supponitur ; sed hoc non impedit quin sit ens positivum.

Antiqui tamen, ut imponit eis Aristoteles, aliquod corpus in actu posuerunt esse subjectum generationis, ut patet *primo de generatione*, *text.* 1. ut quidam aquam, et quidam terram, etc. et tale corpus est ens in actu complete, et est per se actuale ; ideo forma sibi acquisita est per alterationem, et sic est tantum ens in potentia ad alterationem et actum secundum *quid*. Nam sicut est actus simpliciter, et actus secundum *quid*, ita est potentia simpliciter, et potentia secundum *quid* correspondentes illis actibus. Sed in proposito non est subjectum generationis ens in actu, et si non sit ens in actu complete, tunc non est nihil, nec solum ens in potentia eo modo quo albedo fundamentaliter est ens in potentia, quia solum in potentia sui agentis.

19.

Ad secundam. Potentiale et ejus actuale an sint ejusdem generis.

Ad aliud, cum dicitur quod illud quod est potentiale, et receptivum in uno genere accidentis, non pertinet ad idem genus, dico quod si poneretur quod albedo componeretur ex principiis essentialibus de genere Qualitatis, tunc illa propositio non esset vera. Sed esto quod non sit ita, adhuc ratio non concludit oppositum, quia potentiale in uno genere accidentis est actuale in alio genere priori, ut potentiale et receptivum in genere coloris est aliquid actuale de genere Quantitatis, ut superficies. Ergo potentale et receptivum in primo genere non potest esse de aliquo genere priori, quia non est aliquod aliud genus prius ; ideo oportet esse de eodem genere, cum sit aliquid, et non sit processus in infinitum ; ergo materia est de genere substantiæ distincta a forma.

Materia quomodo distinguitur a forma.

Sed quomodo distinguitur a forma ? dico quod distinguitur ab ipsa realiter, quadam realitate receptiva, omnino alterius rationis a forma, et alterius essentiæ, et est primo diversum ab illa, quia illa sunt primo diversa, quæ sic se habent, quod nihil unius includitur in alio, nec e converso ; forma autem et materia sunt hujusmodi ; ergo, etc. Proba-

tio, si aliquid formæ includeretur in materia, forma quantum ad illud non esset nata recipi, sed magis recipere ; ergo non esset primum receptivum, sed aliquid ejus esset non receptum, quia receptivum. Eodem modo, si aliquid materiæ esset inclusum in forma, ipsa non esset primo receptiva, sed recepta quantum ad aliquid sui.

Vide tract. de rerum princ. q. 9. art. 1.

Si vero quæratur, si sint primo diversa materia et forma, quomodo facient per se unum ? Dico quod consequenter, quanto duo sunt magis diversa, tanto sunt magis disposita ad faciendum unum per se, quia in illa constitutione non requiritur similitudo in natura, sed proportio conveniens, quæ potest esse inter primo diversa.

20. Objectio.

Contra conclusionem, 8. *Metaph. text. com.* 15. ex actu et potentia non fit unum, nisi per agens extrahens actum, quod non largitur multitudinem, sed perfectionem ; sed si materia importaret aliquam entitatem positivam, aliam ab entitate formæ, hujus extractio de potentia in actum largiretur multitudinem, et non tantum perfectionem.

Resolvitur. Duplex potentia in generatione.

Respondeo, quod in generabili et corruptibili concurrunt duæ potentiæ, una est potentia objectiva, quæ est terminus generationis, quæ est totius in potentia ad actum, vel ad essendum ; et illud quod sic est in potentia, extrahitur ab agente in actum ; talis abstractio non causat multitudinem, sed perfectionem, quia albedo in actu non est compositior, quam ipsa in potentia, et alia est potentia in generatione, quæ est alicujus ad aliud, scilicet ad terminum formalem generationis, quia necesse est aliquid præexigere generationi, quod sit pars geniti, ut patet 7. *Metaph. text.* 5. ubi dicitur quod *materia est, ex qua fit res*, cum insit, et istam potentialitatem concomitatur extractio formæ de materia. Et de ista extractione adhuc potest dici quod non largitur multitudinem, sed perfectionem, quia eadem forma, quæ educta est in actu, præfuit in potentia materiæ ; si autem vis quod non sic largiatur multitudinem, ut quod nihil sit novum, quod prius non fuit, quæris impossibile, nam sic necesse est quod generans largiatur multitudinem, quia aliquid est in actu, quod prius non fuit, aliter non esset generatio.

21. Ad primum principale.

Ad primum argumentum principale, quando dicatur secundum Aristotelem, quod *materia nec est quid, etc.* dicendum quod hoc dicit opponendo contra falsam partem, quod patet ex epilogo sequente, *sive quidam ex his igitur speciebus, etc.* Patet etiam ex adversione, qua arguit ad partem oppositam, *sed impossibile, etc.* Non est autem consuetudo Aristotelis inter argumentum *pro* et *contra* ponere determinationem quæstionis.

Objectio. Quid Aristoteles senserit de essentia materiæ.

Si dicas quod Aristoteles hoc dicat exponendo naturam materiæ, quid per ipsam debemus intelligere ; unde exprimit notam expositionis, sic inquiens : *Dico autem materiam, quæ secundum se, nec quid, etc.*

Solutio.

Respondeo, quod illa expositio est secundum opinionem Antiquorum, secundum quam immediate prius arguebat, quod sola materia sit substantia, quia sicut arguebat, *ipsa sola videtur remanere aliis separatis.* Ponebant autem Antiqui mate-

riam, sive subjectum generationis esse aliquod ens in actu, ut vaporem, vel aliquod corpus. Quod si verum esset, cum forma sit primo diversa a materia, esset alterius generis, et ita non esset quid, nec quale, etc.

Vel si concedatur auctoritas, potest dici quod ipsa solvit seipsam, quæ dicit quod materia non est aliquid eorum, quibus determinatur ens. Talia enim sunt species et differentiæ, quibus dividitur ens, et concedo quod materia nec sit species, nec differentia, entia etiam determinantur et distinguuntur per actus et formas.

22. Alia objectio.

Sed dicetur quod Philosophus dicit ibi quod de materia prædicantur omnia alia denominative; ergo nullum eorum est essentialiter idem, quia in prædicatione denominativa unum extremum non est essentia, nec de essentia alterius, ex quo prædicatio essentialis distinguitur contra denominativam.

Solutio.

Respondeo, quod hoc non includit, quia Aristoteles 9. *Metaph. text.* 25. vult quod materia prædicetur denominative de composito. Unde dicit quod *hoc non est illud, sed illinum, vel illius,* et *arca non est lignum, sed lignea.* Non ens autem non prædicatur denominative de aliquo; non ergo materia secundum se est non ens.

Denominatio duplex, sicut et cadentia.

Dico ergo ad rationem, quod denominativa differunt a principali sola cadentia, ut patet in prædicatis. Forma autem potest intelligi cadere ad aliud dupliciter; vel enim potest cadere a sua quidditate ad suppositum naturæ propriæ, vel ad suppositum alterius naturæ. Primo modo est denominatio minus proprie dicta; hoc enim modo superius prædicatur denominative de suo inferiori, ut *homo est animal*, vel *Socrates est homo*; *animal* autem prædicatur denominative per cadentiam a propria quidditate ad suum inferius, quod est extra rationem *animalis.* Isto modo non prædicatur pars de toto denominative, quia homo non est anima, nec compositum est materia. Secundo autem modo est proprie prædicatio denominativa, ut cum dicitur, *Socrates est albus*; hîc enim *album* cadit a propria quidditate ad suppositum alterius naturæ, et ad illum modum prædicandi denominative reducitur prædicatio denominativa partis de toto, vel e converso, ut cum dicitur *homo est animatus*; *animatum* enim significat formam animæ contractam et cadentem a propria quidditate ad aliud suppositum, quam sit suppositum propriæ naturæ, sive quidditatis ipsius animæ; non tamen est prædicatio proprie denominativa, quia illa non convertitur, sed tantum assimilatur prædicationi denominativæ accidentis de subjecto; non enim prædicatur prædicatione denominativa alterius generis, nec est prædicatio, aut denominatio accidentalis; et sic materia dicta de composito denominative non dicitur de eo accidentaliter.

23. Ad 2. argum. Aliqua possunt esse per accidens, et tamen necessaria. Privatio principium per accidens naturæ.

Ad aliud de 5. *Physic.* dico quod informiter affirmatur *esse* de subjecto motus, et negatur de subjecto generationis; *esse* autem affirmativum de subjecto motus, est *esse* in actu; licet enim subjectum motus, inquantum motus, sit ens in potentia, tamen illi *esse* in potentia necessario conjungitur *esse* in actu, etsi

per accidens inquantum est subjectum motus. Unde aliquid potest esse necessario conveniens alii per accidens, quamvis non sit de formali ratione ejus, et necessario requirit aliud ; nam hoc modo privatio dicitur principium per accidens naturæ. *Ex primo Physic. text.* 66. sic dico quod cum *esse* in potentia, quod per se attribuitur subjecto motus, necessario conjungitur *esse* in actu simpliciter, licet per accidens, subjectum autem generationis a quo negatur *esse*, non necessario est in actu ens, ideo sufficit ad probationem Aristotelis concludere quod generatio non sit motus.

Ad tertium. Materia non est scibilis per se, explicatur Vide I. Phys. q. 20.

Ad aliud, dicendum quod materia scibilis est ab aliquo intellectu sine analogia ad formam, sed non intellectui nostro. Primum probatur, quia habet propriam ideam in mente divina, si sit aliquid positivum, et ideo secundum se scibilis est sine analogia ad formam, sed tamen a nobis non potest cognosci sine analogia ad formam, quia nostra cognitio non est nisi per operationes sensibiles, nam ex operationibus devenimus in cognitiones principiorum operationum, quæ formæ sunt. Unde cum in eodem videmus operationes distinctas secundum speciem, arguimus principia distincta esse, et sic ex generatione et mutatione circa formam cognoscimus aliquid commune manere, quod vocatur *materia.* Sicut docet Commentator 8. *Metaphysic. cap.* 12. quod sicut transmutatio secundum *ubi* faciet nos scire locum, ita transmutatio secundum formam faciet nos scire materiam, et sic cognoscimus materiam per analogiam ad formam. Sed non sequitur, non est cognoscibilis a nobis, nisi per analogiam ad formam ; ergo non est alia entitas positiva distincta a forma, nam nec perfectissima in natura et suprema, nec imperfectissima et infima, sunt a nobis cognoscibilia pro statu isto, nec proportionata intellectui nostro, sed media, et tamen illa in se sunt vere entia et distincta contra alia.

24. Alia responsio.

Vel potest dici de scibilitate materiæ, quod ibi loquitur de materia, ut habet ordinem ad transmutationem tanquam principium, et sic nec materia, nec subjectum motus est scibile per se inquantum hujusmodi ; usque enim ad quintum librum loquitur de materia, et de subjecto tam mutationis quam motus indifferenter ; sed loquendo de utroque, et sunt quædam naturæ absolutæ, quodlibet per se cognoscibile est, sed magis subjectum, inquantum magis habet de ente, quia materia non est cognoscibilis a nobis, nisi per analogiam ad formam, quia intellectus noster non intelligit aliquid, nisi a quo effective movetur ad actum intelligendi, vel per se, vel per speciem a se effective causatam. Unde sicut materia non habet entitatem sufficientem ad faciendum aliquid aliud in actu effective, vel formaliter quoad *esse* reale, ita nec quoad *esse* intelligibile, ita quod extrema entium non sunt proportionata ad modificandum intellectum nostrum ; unum propter excessum, aliud propter defectum suæ entitatis.

Ad ultimum, patet responsio, quomodo materia dicitur esse ens in actu, et quomodo non, sed ens in potentia.

QUÆSTIO II.

Utrum materia possit esse sine forma virtute alicujus causæ?

Alens. 2. *part. quæst.* 12. *membro* 2. *art.* 1. Hugo Vict. 1. de *Sacram. part.* 1. *art.* 4. Magist. *hic* D. Thomas 1. *part. quæst.* 60. *art.* 1. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 1. Richardus *quæst.* 14. Durand. *quæst.* 2. Gregor. *quæst.* 2. Conimbr. 1. *Physic. cap.* 9. *quæst.* 6. Suarez *in Met. disp.* 11. *art.* 9. Scotus 1. *Phys. quæst.* 19. 20. *et lib.* 2. *quæst.* 7. *in Oxon. hic et in tract. de Rerum princ. quæst.* 8.

1. Argum. primum. Quod non. Quanto aliqua sunt magis unum, tanto magis sunt inseparabilia; materia et forma sunt magis unum, quam subjectum et accidens. Sed Deus non potest facere subjectum sine passione, nec magnitudinem sine figura; igitur multo fortius nec materiam sine forma.

Secundum. Item, quod non potest per se esse, est inferius eo, quod potest per se esse; sed relatio non potest per se esse virtute divina; igitur si natura posset per se esse, relatio esset inferius ens quam materia in natura sua; consequens est falsum, quia secundum Augustinum primo super Genes. cap. 8. in fin. *Domine, duo fecisti unum prope te, aliud prope nihil*, et 2. Confess. cap. 32. Materia non esset prope nihil, si aliquid esset inferius materia.

Tertium. Item, sicut formæ sunt contrariæ, ita privationes formarum; sed duæ formæ contrariæ non possunt simul esse in materia; igitur nec duæ privationes contrariæ; si tamen materia esset sine omni forma, privationes omnium formarum simul sibi inessent.

Contra. Oppositum, minus videtur accidens posse esse sine subjecto, quam materia sine forma, quia subjectum aliquam causalitatem habet respectu accidentis, sed materia in nullo genere causæ dependet a forma; sed accidens per aliquam virtutem poterit esse sine subjecto; igitur et materia sine forma.

SCHOLIUM I.

Sententia Alberti, Ægidii, D. Thomæ, et aliorum, repugnare materiam posse separari a forma, quia non habet existentiam distinctam a forma existentiæ; alii assignant alias rationes.

2. Quidam negant materiam posse existere sine forma. Dicitur ad quæstionem diversimode, secundum diversam conceptionem de materia. Dicentes quod materia non est res alia a forma, dicunt quod non potest esse sine forma. Sustinentes secundam opinionem, quod res generabilis est composita ex potentia et actu, dicunt quod materia non potest esse sine forma, quia materia secundum se omnino nihil actus habet, et tale non potest esse per se, tamen ipsi salvant substantiam esse compositam, quia materia et forma habet duas realitates et duo *esse* propria. Verumtamen si intelligant per *esse*, vel per realitatem, quod materia sit realiter extra causam suam, quantum ad hoc *esse*, materia non dependet essentialiter a forma, et ideo quantum ad hoc posset Deus facere eam per se existere.

Opinio S. Thomæ. Alii habent aliam imaginationem de materia, quod ipsa est aliud ens quam forma, quia potest esse terminus creationis, et tamen dicunt quod contradictio est quod sit sine forma; tum quia sequitur quod esset, et non esset actus; tum quia

secundum Boetium I. *Trinit. cap.* 3. omne *esse*, vel est formæ, vel a forma ; igitur materia non habet *esse*, nisi sit actus, vel actum habens ; tum quia Deus non habet ideam materiæ ; igitur non potest eam producere per se. Ultimo, quia quandocumque multa analogantur in aliquo, illud non est formaliter nisi in uno illorum, sicut patet de *sano*, quia tantum est formaliter in animali, et alia dicuntur sana, ut urina ita dicta non a sanitate, quæ sit in ipsis formaliter plusquam in lapide, sed quia habent attributionem ad illud in quo est sanitas formaliter. Sed ens analogice dicitur de materia et aliis ; non igitur dicitur ens, et habere *esse* nisi per attributionem ; igitur *esse* non formaliter inest materiæ. Hoc videtur per illud 7. Metaphys. com. text. 8. *Materia nec est quid, nec quantum, etc.* Unde Aristoteles dicit ibi : *Aut materia, quæ secundum se, neque quid, neque quantitas, neque aliquid aliud, quibus est determinatum*, id est, divisum. Et subdit : *Est enim aliquid, de qua omnia alia prædicantur, et unumquodque quod prædicatur denominative alterum est esse ab eo, de quo prædicatur. Manifestum est igitur quod ultimum subjectum, id est, materia sit aliud secundum suam essentiam ab omni forma substantiali et accidentali.* Et Expositor ait, quod ratio prius ex opposito facta processit ex materiæ ignorantia ad ostendendum quod ipsa maxime sit substantia, ideo in littera dicta manifestat Aristoteles quid est materia.

3. Rejicitur expositor. Dico tamen quod Expositor ibi errat sicut in multis aliis locis, quia nec est illud secundum seriem litteræ, nec verum in se, quia Aristoteles arguit ibidem contra secundam opinionem antiquorum ponentium materiam esse quid in actu, ut vapor, vel quodcumque tale. Et Aristoteles dicit quod secundum eos omnia prædicantur de materia denominative, ita denominative proprie dicta, et arguitur ad oppositum, subdens, sed *impossibile est materiam esse maxime substantiam. Nam esse separabile ab aliis, et esse hoc aliquid maxime videntur substantiæ inesse.* Quare materia et compositum magis videbuntur esse substantiæ, quam materia, bene tamen Philosophus ait quod *esse* est alterum materiæ a quolibet aliarum Categoriarum. Sed manifestum est quod hoc non dicit ex intentione propria, quia si est species substantantiæ compositæ, ut vult *in* 8. *Metaph. text.* 7. non igitur est alterum a Categoria Substantiæ, quando est ibi per reductionem. Præter hoc, expositio hæc contradicit in intentionibus huic sententiæ, quia si *esse* est alterum ; igitur materia non est nihil, quia idem et alterum sunt differentiæ entis. Si igitur materia non haberet *esse* alterum a forma, non posset dici alterum.

Præter hoc, Philosophus arguit ibi, quod materia prædicatur de composito, et e contra, propria prædicatione denominativa. Et dicit : *Dico neque hoc, neque hoc, sed secundum eos prædicabitur propria denominatione de composito*, quod tamen falsum est simpliciter, quia talis prædicatio non dicitur, quia illud denominativum cadat ad aliquid extrinsecum in natura, sed po-

test esse talis prædicatio denominativa per se primo modo, ut *homo est animal*, non *animalitas*, et sic compositum est materiatum, et non materia. Ista tamen denominativa prædicatio non est aliquid extrinsecum ab essentia.

SCHOLIUM II.

Vera et communis sententia, materiam esse separabilem a forma. Primo, quia absolutum prius potest esse sine posteriori. Secundo, potest Deus supplere omnem causam extrinsecam. Tertio, materiam causat sine causa secunda ; ergo sic conservare potest.

4\. **Absolutum prius non potest esse sine absoluto posteriori.**

Ideo dico quod compositum generabile per se habet duas partes realiter diversas, et materia potest esse sine omni forma.

Quod probo, primo sic, quia absolutum prius absoluto alio, potest sine contradictione esse sine illo ; materia est absolutum aliud a forma, et prius ; igitur sine contradictione potest esse sine illa. Major patet, quia prius non necessario coexigit simul posterius, nisi illud sit prius solum origine coexigens posterius simul simultate relativorum ; sed ex hoc quod tam materia, quam forma est absolutum ens, distinctum ab alio, ut prius probatum est, sequitur quod materia non coexigit formam simultate relativorum. Minor patet, scilicet quod materia sit prior forma origine, quia est receptivum formæ, est enim fundamentum naturæ per Philosophum 2. *Metaph. text.* 9. igitur prius origine, et non est respectivum ; igitur secundum rationem receptivi est prius forma; igitur quantum ad hoc non dependet a forma.

Similiter, Augustinus 13. *Confess.* vult quod materia sit prior origine forma, quia prius origine creatur quam forma.

5\. Secunda ratio ad idem, quidquid Deus creat respectu absoluti per causam secundam, quæ non est de essentia rei, potest Deus immediate sine causa secunda causare ; sed esse in materia causat per formam, et ipsa non est de essentia materiæ ; igitur potest esse causare in materia immediate sine forma. Major patet, quia non est contradictio, causatum esse sine causa secunda, quæ non est de essentia rei. Ex hoc enim solum est contradictio, quod Deus causet compositum ex materia et forma sine causa secunda, quia illæ causæ secundæ sunt de essentia rei, et certum est quod Deus ita potens est sine causa secunda, sicut cum ipsa ; igitur potest causare quodcumque absolutum sine alio absoluto, quod non est de essentia rei, licet forte posset instari de respectivo necessario consequente. Minor patet, quia forma non est de essentia materiæ, neque *esse* datum materiæ a forma est de essentia materiæ, quia removetur ea de essentia materiæ, cum transmutatur a forma in formam, et *esse* datum a forma priore non remanet, quia pari ratione *esse* datum ab alia forma remaneret, et sic plura *esse* simul essent ; igitur *esse* suum præsuppositum receptioni formæ, non est ab aliqua forma.

Deus potest supplere omnem causam extrinsecam.

Esse materiæ non remanet a forma.

6\. **Materia non est generabilis, sed creabilis.**

Tertia ratio ad idem, quod Deus immediate creat, immediate potest conservare ; sed materiam immediate creat, quia materia est quid creatum, non enim est ens omnino in-

creatum, et non subest virtuti naturæ creatæ, quia nihil potest natura creata producere, nisi aliquo præsupposito ; igitur Deus potest immediate materiam conservare sine entitate alia absoluta.

Quarto sic, non necesse est Deum aliud a se simpliciter velle ; igitur si velit aliud a se, non est necesse ex parte ejus velle aliud ab illo volito, sed solum si est talis ordo ex parte volitorum, quod non posset velle unum sine alio ; igitur si velit materiam esse, non necesse est propter hoc quod velit formam esse, nisi hoc sit, quia materia in entitate sua determinat sibi entitatem formæ, sed ex parte materiæ nulla est necessitas determinandi sibi aliquam formam. Probatur, non est necesse singulare signatum determinare sibi genus absolutum necessario, nisi determinet sibi aliquod speciale in illo genere, et omne quod determinat sibi speciem, de necessitate determinat sibi *esse* in aliquo individuo illius speciei. Licet enim possit instari de communi aliquo, tamen si aliquid est singulare signatum, non determinat sibi unum genus absolutum necessitate absoluta, nisi determinet unum speciale illius generis absoluti.

[Quod contingenter se habet ad quodlibet speciale, et sic ad genus.] Confirmatur, quod contingenter se habet ad quodlibet speciale illius generis, contingenter se habet totum genus ; non enim potest esse quod unum singulare sit dependens necessario ad plura diversæ rationis in eodem ordine ; igitur si materia dependet ad formam, essentialiter dependebit ad unam tantum, quia unius singularis dependentiæ est unus primus terminus.

7. [Objectiones duæ.] Dices, ubi erit illa materia in potentia ad omnem formam ? Qualiter etiam habebit materia partem extra partem sine quantitate ?

[Responsio ad primam.] Ad primum dico, quærendo ab opposito, ubi erit Angelus, vel potest eum Deus creare sine *ubi*, et non erit major ratio quare non posset creare materiam. Vel si dicas quod non posset, assignes mihi *ubi* quod est necessarium Angelo, et assignabo ego *ubi* necessarium materiæ.

[Ad secundum.] Ad secundum, non est ibi major difficultas, quam in illa quæstione : *An materia habeat partibilitatem solum per quantitatem* ? et sustinendo quod sic, tunc esset dicendum quod non esset partibilis. [Materia separata esset extensa penetrabiliter.] Sustinendo tamen quod habet partibilitatem, et non per quantitatem, sed in essentia, quod verius credo, adhuc esset partibilis, sed non haberet partem extra partem, sicut locatum circumscriptive. Unde si Deus annihilaret formam conservando materiam, non haberet *esse* aliud quam habet nunc.

Dicunt, materia habet respectum ad Deum in ratione efficientis, dictum est prius * quod ille respectus non est res alia ab essentia creaturæ.

[* Sup. d. 1. q. 5. et 6.]

8. [Ad argum. primum principale. Materia, et forma magis separabilia quam accidens et subjectum.] Ad primum principale, dico quod ibi est æquivocatio de *unitate* ; est enim duplex, quædam identitatis extremi cum extremo ; alia compositi resultantis. Loquendo de prima unitate : quanto aliqua sunt magis unum, tanto magis inseparabilia. Loquendo de secunda unitate, propositio est falsa, quia maxima independentia ad invicem sunt magis nata concurrere ad verius unum,

resultans ex ipsis. Materia igitur et forma, licet non sint tanta unitate unum identice, quia non dependentia ab invicem sicut accidens a subjecto, tamen verius faciunt unum resultans, et magis sunt separabilia quam accidens a subjecto.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo universaliter quod istud est inferius in entitate, cui repugnat per se esse, quam cui non repugnat, et ideo concedo quod relatio est multum ens inferius quam materia, imo quodlibet genus accidentis est inferius in entitate quam materia. Et cum dicit Augustinus, *Deus fecit unum prope nihil*. verum est, nihil est propinquius nihilo in genere Substantiæ quam materia. Utrum aliquid propinquius nihilo in eodem genere possit causari, dubium est. Dicunt, Angelus est propinquius Deo, quam aliquid aliud cujuscumque generis; igitur materia remotius, quam aliquid cujuscumque generis. Non sequitur, quia hæc est causa quare Angelus est propinquius, quia est perfectius ens primi generis. Si autem aliud esset genus perfectius, nihil prohiberet Angelum esse propinquius Deo in genere suo, et tamen aliud alterius generis propinquius. Nunc autem bene posset esse imperfectius alterius generis imperfectissimo generis Substantiæ; non tamen potest esse aliquid alterius generis perfectius perfectissimo generis Substantiæ.

Materia prope nihil in genere substantiæ.

9.

Ad tertium. Privationes formarum contrarium quando oppositæ.

Ad aliud, dico quod privationes formarum contrariarum non sunt oppositæ, nisi sint formarum oppositarum immediate circa idem. Unde *primo de Cælo*, quando sunt opposita necessario immediata circa idem, non potest esse sub opposito unius, nisi sit sub altero, sicut patet de oppositis contradictorie; non enim plus possunt negari simul ab eodem, quam possunt affirmari. Sed non est contradictio ponere materiam sine omni forma respectu Dei, quia non sunt aliquæ formæ contrariæ immediate circa materiam necessario. Licet igitur agens creatum non possit privare materiam una forma, nisi inducat aliam, tamen privationes omnium formarum non necessario sunt incompossibiles simul in materia.

Ad rationes D. Thomæ.

Ad primum pro opinione priore, dico quod æquivocatur *actus*, quia loquendo de actu, ut cum potentia dividit omne ens, sic dico quod materia est in actu, imo privationes sunt illo modo in actu, quia cæcitas est actu in oculo, non in potentia, sicut est cum habet visum, et sic est materia, ut distinguitur *esse in actu* contra *esse in causa sua*. Alio modo, loquendo de actu et potentia, ut *actus* dicit actum receptibilem, et *potentia* receptivum, sicut non est materia actus.

Quomodo esse est a forma.

Ad aliud, cum dicit Boetius quod *esse* est formæ, vel a forma, potest dici quod intelligit quod omne *esse* perfectum, vel est ipsius actus, vel habentis actum, *esse* materiæ non est perfectum; vel esto quod materia non habeat *esse* sine forma, non tamen sequitur quin aliter potest *esse*.

10.

Materia habet ideam in Deo

Ad aliud, dico quod materia habet ideam in Deo, si idea sit objectum cognitum, ut cognitum. Non enim est objectum cognitum, et aliud actu productum; non

enim est *alia* domus in anima in *esse* cognito, et alia producta in re extra. Si ponitur quod idea est ratio imitabilis, adhuc materia habet ideam, quia materia est aliquid, et Deus potest aliquid facere circa materiam. Unde aliqui dicunt quod nullum agens naturale potest aliquid agere immediate circa materiam, sed solus Deus ; igitur non est materia nihil.

Ad aliud, cum dicitur, *quando aliqua analogantur in aliquo, illud tantum est in uno istorum,* dico, quod ista propositio universaliter sumpta impossibilis est. Si enim habet unum singulare verum, habet mille falsa, quia *ens, unum, bonum,* non dicuntur de creaturis nisi in attributione ad Deum, et quadam analogia ; igitur sequeretur quod nulla creatura esset magis ens, magis unum, magis bonum, quam urina sit sana, et non plus sanitas est in urina quam in lapide. Item, ens dicitur de accidente in attributione ad substantiam ; non igitur propter hoc, quod dicitur analogice de substantia et accidente, debet dici accidens nihil.

11. anum est æquivocum, si roprie sumatur.

Præter hæc, uno modo potest propositio assumpta esse vera, alio modo non, quia si *sanitas* intelligatur proportio humorum, tunc ab hoc abstracto *sanitas* accipitur unum concretum *sanum,* et dicitur de diversis in attributione ad sanitatem, et licet vox sit una, conceptus tamen *sani* est æquivocus in quocumque signato, secundum quod dicitur, quod animal est sanum formaliter, urina non, sed signum, et diæta conservans. Si tamen intelligatur *sanitas,* vel analogia *sani* secundum quod est attributio conceptuum, ita quod sit proportio non humorum tantum, sed absolute, ita quod proportio sit analogatum, tunc significativum sanitatis, effectivum et conservativum, habent attributionem, et analogantur in proportione, et quodlibet habet formaliter illud analogatum.

Tamen de illo, quod prius dicebatur quod materia habet *esse* proprium, dicitur quod ultra hoc habet materia *esse* datum a forma, et *esse* suum communicatum a Deo ; nunc autem non habet quando est sub forma, quia sic compositum non esset vere unum ; quando tamen non habet illud *esse* datum a forma, habet suum *esse* datum a Deo ; illud tamen uno modo est verum, alio modo falsum. Si enim intelligitur quod aliquod *esse* datur sibi, quando separatur a forma positive, quod prius non habuit, falsum est, sicut non confertur accidenti aliquod *esse* positivum, cum existit separatum, sed manet accidens secundum idem *esse,* secundum quod informabat panem.

Accidens separatum, non habet aliud esse ab eo quod habuit conjunctum, idem de materia separata.

Aliter potest intelligi, quod non communicatur materiæ *esse* positivum, sed quædam negatio, ut non actuari a forma, et hoc est *esse* additum, quantum ad negationem. Et si illud *esse* haberet materia in composito, non esset per se unum ex materia et forma, quia non actuaretur a forma ; sic de accidente, cum est per se, tollitur respectus, quem habet ad

subjectum secundum actualem inhærentiam. Si enim daretur sibi *esse* subjectum primo modo, non maneret materia sine actu actuante, cujus contrarium probant quatuor rationes superius factæ.

12. Contra illud arguitur : Materia corporalis magis dependet a forma corporali, quam e contra, et non potest esse forma corporalis sine materia, sic enim esset immaterialis, et per consequens intellectualis, ut vult Avicenna I. *Metaph. c.* 4.

Materia minus dependet a forma, quam e contra.

Dico quod materia minus dependet a forma corporali, cum sit prius origine quam forma materialis a materia, quamquam forma sit ens perfectius, ideo non est simile. Vel melius, quod forma non est causa formalis materiæ, ut vult Avicenna 2. *Metaphys. cap.* 3. neque materia causa materialis formæ, sed compositi ; et ideo cum utrumque sit ens absolutum, concedo quod utrumque potest esse sine alio, neque propter hoc sit forma corporea immaterialis, quia licet sit separata, non repugnat sibi perficere materiam. Esto igitur quod immaterialitas esset causa quare aliquid est naturæ intellectualis, quod non credo, adhuc requiritur quod non esset aptum natum perficere materiam ad hoc quod diceretur forma intellectualis et immaterialis.

Forma corporalis potest esse sine materia.

QUÆSTIO III.

Utrum materia in rebus materialibus sit principium distinguendi individua ?

D. Thomas I. *part. quæst.* 51. *art.* 4. Baccon. *hic d.* 11. *art.* 2. *et* 3. *d.* 12. Herveus *hic quæst.* 2. *art.* 2. Durand. *quæst.* 2. Ægid. *quodl.* I. *quæst.* 7. Suar. *in Metaph. d.* 3. *sect.* 3. *et* 6. Scotus *in Oxon.* 2. *dist. quæst.* 5.

1. Quod sic, 5. Metaphys. text. comm. 12. *Unum numero dicuntur, quorum materia una numero* ; igitur unitas numeralis est a materia.

Oppositum, quod non est distinctum, non distinguit ab alio ; in fundamento naturæ nihil est distinctum 2. *Metaphys. text. com.* 17. etiam actus separat et distinguit, 7. *Metaph. text.* 4.

QUÆSTIO IV.

Utrum quantitas sit principium formale individuandi substantiam materialem ?

D. Thomas I. *part. quæst.* 50. *art.* 4. *et* 5. *part. quæst.* 77. *art.* I. Goffred. *quodl.* 6. 7. *et* 16. Cajet. *opusc. de Ente et essent.* Suar. *in Metaphys. disp.* 5. *sect.* I. Scotus *in Oxon. hic dist.* 3. *quæst.* 4.

2. Quod sic. Boetius I. de Trinit. cap. 1. *Differentiam in numero accidentia faciunt ;* et dicit in fine, quod maxime locus.

Idem vult Damascenus *in Elementario suo, cap.* 5.

Idem vult Porphyrius de septem proprietatibus, et Avicenna 5. Metaph. cap. 2. *Equinitas est tantum equinitas.*

Oppositum, prima substantia per

se generatur, per se operatur ; igitur est per se unum ; igitur non includit accidens, quia ex substantia et accidente non fit nisi ens per accidens. Prima consequentia patet, quia primus terminus generationis est per se unus, et per se operans per se unum.

SCHOLIUM I.

Explicato bene sensu quæstionis quartæ, ostendit repugnare substantiam individuari per accidens. Primo, quia alias eadem substantia fieret hæc, et non hæc, mutato accidente. Secundo, quia substantia est prior accidente, quod tripliciter probatur. Tertio, ex coordinatione Prædicamentorum, de quo latius Doctor quæstione citata. Ostendit etiam, repugnare substantiam compositam individuari per materiam, alioquin idem numero esset genitum et corruptum. Vide plura apud Doctorem hic num. 5. et in Oxon. 2. d. 3. q. 5.

3. Circa istas quæstiones primo declaro quæ sit intentio quæstionis, non enim quæritur quid sit principium individuandi, loquendo de hac intentione secunda *individuum,* quia ista intentio formaliter intentione inest rei, sicut albedine formaliter aliquid est album, et effective est per intellectum causantem, ideo quæritur de re subjecta huic intentioni. Nec quæritur de *uno numero* pro intentione, quia secundum aliquos, non est numerus nisi in continuis, ita quod unitates sunt in se continuæ.

Opinio aliorum. Alii dicunt quod quæcumque unitates in actu faciunt numerum, et tunc hoc est unum numero unitate formaliter effective ab efficiente. Sed huic intentioni subjacere res, ratione cujus repugnat illi naturæ dividi in plures partes subjectivas, quia pars subjectiva non est illius, sed ipsum, et adhuc huic repugnat formaliter dividi repugnantia ipsa. Et de hoc non quæritur, sed quod est fundamentum repugnantiæ, quare repugnat sibi, et non speciei ? Nec adhuc quæritur ratio in communi, sed quæritur ratio repugnantiæ determinatæ, quare hoc quod inventum est tale, quod non est indeterminate indivisible in partes subjectivas, scilicet quare hic lapis est hic, non quæritur extrinsece ; quantumcumque enim agens agat, et propter talem finem, adhuc oportet dare intrinsecum in hoc lapide, quare huic repugnat dividi in partes subjectivas, quia licet hic lapis dividitur in multos lapides, nullus illorum est hic lapis. Sed cum hoc, quod hic lapis dividitur in partes integrales, concomitatur divisio communis in partes subjectivas. Licet enim, per impossibile, nec esset agens, nec finis, adhuc esset aliquid intrinsecum, quia huic repugnaret esse plura *hoc.*

4. Repugnat accidens individuare substantium. Igitur dico quod per nullum accidens potest individuum in genere Substantiæ esse *hoc.* Illud probo tripliciter : Primo, ex parte diversitatis Substantiæ in se. Secundo, ex primitate ejus ad accidens. Tertio, ex coordinatione Prædicamentorum.

Primo sic, impossibile est hanc substantiam non mutatam substantialiter fieri *non hanc,* nisi annihilaretur ; sed si esset *hæc* per accidens, et si non annihilaretur, ipsa non mutata substantialiter,

posset fieri *non hæc,* quia non repugnat huic Substantiæ, quod maneat ista non annihilata, et quod non insit sibi hoc accidens, cum prius posset sine contradictione conservari sine posteriori.

Dicitur, arguis per miraculum, quia licet Deus possit hoc facere, non sequitur quin hæc Substantia sit *hæc* per hoc accidens.

Contra, miraculum non est ad contradictoria ; sed si est *hæc* solum per hoc accidens, igitur hoc non remanente non est hoc ; igitur non potest Deus per miraculum facere quod hæc substantia maneat, et non hoc accidens.

5. Ad idem sic, duæ mutationes substantiales succedentes sibi non possunt esse ad eumdem terminum. Primo, si utraque est completa, nisi redeant principia essentialia eadem numero, quia si sic, idem acciperet *esse* completum a duobus distinctis, et ab utroque complete ; sed hic panis erat primus terminus generationis panis, postea, transubstantiato pane, manet idem accidens numero, per quod est hic, Deus potest alium panem producere, afficiatur eadem quantitate ; igitur ille idem esset ille panis, vel oportet dare quod non est hic panis hac quantitate.

Secundo, ex prioritate substantiæ ad accidens arguo : Substantia est prior omni accidente, 7. *Metaph. text.* 4. ergo non est *hæc* per accidens. Consequentiam probo tripliciter, primo sic : Si totum genus est prius alio genere, igitur primum illius generis est prius omni eo, quod est in genere secundo ; non igitur est hæc substantia *hæc* per aliquid generis posterioris. Secundo sic : Forma est prior composito 8. *Metaphysicæ, text.* 7. igitur est prius quolibet accidente, quod est in substantia composita ; igitur est hæc forma prior hac quantitate. Tertio sic : Prius natura potest esse ex parte sua prius duratione, et sic est illa propositio vera, quod substantia præcedit omne accidens tempore, quia ex quo est prius natura ex parte sui, posset esse prius duratione ; sed contradictio est quod substantia sit actu, et non *hæc,* ita quod sit extra causam ; si igitur sit hæc per hoc accidens, contradictio esset quod esset actu sine accidente.

Substantia est prior accidente, et probatur tripliciter.

6. Tertio probo idem ex parte coordinationis Prædicamentorum. In qualibet coordinatione est invenire supremum et infimum, quia status est, *primo Posteriorum, text.* 34. et quia coordinationes sunt primo diversæ, impossibile est quod per genus posterius distinguatur aliquid, quod est in genere priori ; vel non habent statum in supremo vel infimo ; igitur per se individuum in genere Substantiæ non est *hoc* per aliquod accidens.

Item, si non convenit alicui dividi, nisi inquantum est illius coordinationis ut quantitatis, igitur quodlibet, quod est in coordinatione substantiali, est æqualiter dividuum, sicut suum commune, quia non est hoc, ut est illius coordinationis. Illud patet in divinis, quia non est ibi suppositum, nisi per relationes quæ sunt de se *hæc,* quidquid ibi invenitur es-

sentiale, cum non sit *hæc* per relationes, æqualiter est in pluribus suppositis.

7. Item, in qualibet coordinatione est species; species vero est nata prædicari de pluribus differentibus solo numero, ideo dico quod illud intrinsecum non potest esse accidens, nec etiam materia. Probatio, quia 12. Metaph. cap. 2. *Diversa sunt principia, sicut alius tu et ego, sic alia principia, tua et mea*; sunt tamen unum universaliter.

Materiale non individuat.

Item, materia est pars quidditatis, quia homo non est tantum anima; igitur necesse est invenire indifferentiam in materia proportionalem indifferentiæ quidditatis; igitur materia se non individuat.

Item, si materia est essentialis ratio essendi *hæc*, igitur habens eamdem materiam et formam ejusdem speciei, erit ibi *hæc*. Si igitur ex aqua generetur ignis, et postea iterum aqua, per naturam redibit idem numero, quod est contra Aristotelem 2. *de Generat. text.* 15. ubi dicit, *non est idem numero, quia aliquid exhalatur de materia*.

Contra, esto quod Deus annihilaret istam formam, et iterum reduceret aliam, conservando totam materiam, adhuc non esset productum idem numero.

Item, quamquam aliquid exhaletur de materia, tamen aliquid idem numero remanet de materia; igitur aliqua pars aquæ per naturam potest redire idem numero.

SCHOLIUM II.

Sententia D. Thomæ et suorum, quæ est etiam Goffredi, substantiam materialem individuam per quantitatem in se, vel cum aliqua modificatione, refutatur ut videtur evidenter rationibus jam allatis et aliis. De quo fusius Doctor in Oxon. 2. d. 3. q. 4. et 6.

8. Opinio tamen unius Doctoris est, quod materia ut distincta sub parte quantitatis est principium individuandi, quod sic declarat: Quæcumque conveniunt in specie, et differunt inter se, materialiter differunt; igitur cum non possent Angeli distingui materialiter, non possunt esse plures in eadem specie.

D. Thom. p. 1. q. 7. art.

Prima ratio pro hac opinione.

Majorem declarat, quia non possunt esse plures albedines separatæ; sed est hæc albedo alia ab illa, quia in alio susceptivo. Differentia igitur individuorum in eadem specie est per materiam absolute, quia quæ distinguuntur secundum potentiam in materia absolute differunt genere; igitur materia ut distincta sub distincta parte quantitatis, est principium individuationis.

Secunda.

Hoc arguit per rationem: Dividi convenit primo quantitati, ut patet, ratione quanti, 5. *Metaph. text.* 28. igitur formaliter per quantitatem competit alicui dividi in individua, et eadem est ratio divisibilitatis, et definiendi commune; igitur quantitas vel materia quanta est principium distinguendi.

Tertia.

Item 7. Metaph. text. 28. *generans non generat aliud, nisi propter materiam*, non absolute; igitur ut est sub quantitate.

Sed ista opinio videtur ponere præcisissimum distinctivum ipsam quantitatem, et contra ipsam sunt rationes superius factæ.

Quantitas non est de se individua.

Præterea, hoc quod est secundum se indifferens ad sua individua, non est ratio prima individuandi

alia; cum igitur quantitas habeat quidditatem indifferentem ad sua individua, igitur ad aliunde substantia materialis distinguitur.

9. Dicitur, quantitas distinguit ut in tali situ. Contra, aut intelligitur de situ, quod est Prædicamentum, aut quod est passio Quantitatis; si primo modo, sequuntur duo inconvenientia : Primum, quod posterius prædicatum est primum distinctivum prioris. Secundum, quod non possunt esse duo corpora in isto situ, quia tunc non essent duo numero. Consequens est falsum de corpore glorioso, et non glorioso. Si secundo modo, nihil facit positio ad distinctionem plusquam quantitas, secundum se.

Ad primam rationem pro hac opinione.

Prima ratio adducta non valet, quia si intelligitur quod individua differunt materialiter, hoc est conditione, quia est extra quidditatem, verum est, et talem conditionem potest habere hæc albedo, et hic Angelus, non autem materiam, quæ est susceptiva formæ substantialis. Et cum dicit, non possunt esse duæ albedines separatim, nisi quia in illa et illa quantitate, falsum est, quia non repugnat qualitati esse *hæc*, unde et aliud a quantitate; neque sunt duæ albedines in supposito hoc per aliquid alterius generis, sic enim esset circulus, substantia per quantitatem, et quantitas per substantiam. Vel si stetur in quantitate, tunc oportet ibi negare omnes demonstrationes, quas adducunt contra individuationem per intrinseca.

Ad secundam. Quomodo quantitas est ratio dividendi in partes.

Ad aliud, cum dicitur, *dividi in partes ejusdem rationis convenit primo quantitati*, dico quod falsum est, sed dividi in ea, quæ insunt, et constituunt totum, quales sunt partes integrales, et non subjectivæ, primo convenit quantitati, quia ipsæ non insunt illi, cujus sunt partes integrales, vel subjectivæ, quia, ut prius dictum est, si aqua dividatur, accidit quod dividatur totum universale in partes subjectivas, quia inquantum totum integrale dividitur in partes integrantes, quarum nulla est primum totum.

10. Et cum dicitur, ratio divisibilitatis est eadem etiam distinguendi commune, falsum est, quia conceptus generis est ratio diversitatis, et tamen differentiæ sunt rationes distinguendi.

Præterea, hæc ratio vel dividendi, vel dividentis inest ei, quod dividitur; sed quantitas non inest communi, quia est passio singularis.

Quare ad generationem requiritur alia materia.

Ad aliud, dico quod generans unius speciei, et genitum distinguerentur, si neutrum esset quantum, quia etsi substantia esset sine quantitate, non posset generare se; tamen materia alia requiritur ad hoc quod generans generet, quia non habet in ejus virtute accidentia materiæ, et debet inducere formam in materiam aliam a sua materia, et non est alia materia; nisi sit alia quantitas, et alia qualitas; non tamen est quantitas, et qualitas prima ratio materialitatis.

Ad argum. quæst. 3.

Ad rationes principales primæ quæstionis, dico quod Philosophus accipit *materiam* pro conditione contrahente quidditatem, quæ non est pars quidditatis.

11. Ad primum principale secundæ quæstionis, dico quod Boetius vult

Accidentia faciunt differentiam numeralem. et quomodo.

quod accidentia faciunt diversitatem numeralem, quia faciunt aliquam differentiam, et non possunt facere majorem quam numeralem, quia album et nigrum non possunt facere majorem differentiam quam numeralem in homine. Non tamen vult Boetius quod faciunt differentiam primam numeralem, quia prius est substantia *hæc*; quam sit hoc accidens, cum hæc substantia sit causa hujus accidentis.

Ad Damascenum, patet per idem, quia ut vult in Sententiis suis *lib.* 1. *cap.* 8. maxima differentia individuorum est non esse in se invicem; hæc autem est magis per substantiam quam per accidentia. Similiter cum dicitur quod non possunt distingui numero, quæ non habent materiam quantam, Damascenus dicit: *Angeli sint æquales vel non, Deus novit*, et tamen ipsemet bene scit quod non est ibi quantitas.

Per idem patet ad Porphyrium de septem accidentibus suis. Ad Avicennam, dico quod ipse loquitur de quidditate præcisissime accepta, et sic *equinitas est tantum equinitas*.

QUÆSTIO V.

Utrum substantia materialis per se sit individua?

D. Thomas I. *part. quæst.* 40. *art.* 2. *et* I. *contra Gentes. c.* 42. Henric. *quodl.* 5. *quæst.* 8. *et* 15. Adam I. *d.* 33. *q.* 8. *art.* I. Occham I. *d.* 2. *quæst.* 4. *art.* 6. *et quodl.* 5. *quæst.* 12. Gabr. *q.* 67. Sotus *in quæst.* 2. *univers. et* 7. *Metaph. quæst.* 31. Suarez *in Metaph. d.* 52. Scotus *in Oxon. hic d.* 3. *quæst.* I. *et quodl.* 2. *et* 7. *Metaph. quæst.* 17.

1\.

Quod sic. Aristoteles arguit contra Platonem ponentem ideas, quod substantia uniuscujusque est sibi propria, et non potest esse alterius, igitur substantia materialis est ex se *hæc*; aliter enim posset esse non propria et alterius, quam illius cujus est.

Argumentum negativum.

Contra.

Oppositum, quod convenit alicui ex sua ratione, sibi convenit in quolibet, in quo ipsum est; igitur si substantia materialis ex se esset *hæc*, in quocumque esset, in eodem esset illa hæcceitas.

SCHOLIUM I.

Sententiam Goffredi et aliorum, naturam esse de se individuam, et tum per quantitates multiplicari juxta duplicem sensum, quem habere potest, efficaciter et clare refutat Doctor, inferens ex ea gravissima absurda Theologica, Metaphysica et Physica, de quo fusius loco supra citato, maxime quæst. 6.

2\.

Opinio Goffredi.

Dicitur ad quæstionem, quod substantia materialis ex sua natura est *hæc*, et tamen per quantitatem sunt plures substantiæ in eadem specie, quæ quantitas distinguit unam ab alia, ut hunc lapidem ab illo. Primum patet, quia si substantia lapidis non esset *hæc* ex sua natura, species non diceret totam naturam individuorum, quod est contra Boetium. Istam Boetius non ponit divisionem, nisi in species. Secundum patet, quod per quantitatem est hæc alia ab ista, quia substantia quantum de se, est eadem.

Dupliciter intelligitur.

Dupliciter igitur potest intelligi, quod hæc substantia sit alia ab illa, quæ est sub quantitate alia quam illa. Vel quod ista de se est eadem in hoc lapide et illo, sicut intellectiva in manu et pede, et tunc si intellectiva esset receptiva quantitatis, esset alia in manu et pede, solum

quia sub alia quantitate et alia. Vel potest hæc positio habere alium intellectum, quod substantia quæ est sub quantitate una, distinguitur a substantia sub alia quantitate, ita quod receptivum per se distinguitur a receptivo, et non solæ quantitates, licet tamen formaliter sit illud a quantitate, cum non possit formaliter esse a se.

3. Impugnatur secundum primum intellectum.

Contra primum intellectum sequuntur multa inconvenientia. Primo in Theologia, quod una substantia creata eadem in se, erit in multis suppositis ejusdem speciei, imo in omnibus, quod tamen sequitur difficillimum, etiam in divinis, scire qualiter est eadem substantia in tribus suppositis.

Secundo, sequitur quod transubstantiato uno pane in corpus Christi, transubstantiatur omnis panis, quia quantum ad id, quod substantia est, non est hæc substantia panis alia ab ista substantia; igitur quantum ad idem, quod substantiæ est, desinente isto, desinit omnis panis, et non nisi per transubstantiationem, vel oportet concedere quod id idem simul est, et non est.

Majus absurdum ponere naturam de se hanc, quam ideam Platonis.

Item, contra Metaphysicalia est hæc positio magis, et rationalis quam Platonis de ideis, quam sibi imponit Aristoteles, quod esset ponere unam substantiam per se existentem, et esse totam substantiam hujus et illius, et tunc nec esset proprium huic, nec etiam esse ejus esset in isto. Sed illa opinio ponit quod una substantia sub multis accidentibus erit tota substantia omnium individuorum, et tunc erit hæc substantia hujus, et in alio ab isto, et tamen singularis. Sequitur etiam quod eadem simul habebit plures dimensiones quantitativas ejusdem rationis, et hoc per naturam, quia hæc substantia numero est sub illa quantitate, et eadem sub alia.

4. Si natura est de se hæc, non est generatio, vel corruptio.

Tertio, sequitur inconveniens in scientia naturali, quod nulla erit generatio, nulla corruptio, quia idem quod præfuit, non generatur. Cum igitur iste panis totus præfuit, et alius totus panis sequitur, igitur nihil istius generatur; pari ratione non corrumpitur iste panis dum manet alius.

Item, de anima intellectiva non possunt negare quin sit forma hominis, et diversa diversorum hominum; igitur diversa est substantia hujus hominis et istius; sed si aliqua ratio concluderet naturam speciei esse hanc ex se, pari ratione concluderet hoc de anima intellectiva.

Item, quidquid est perfectibile ab anima intellectiva, sive sit corpus, sive materia prima, ipsum erit sicut anima, et non solum per quantitatem.

Impugnatur opinio juxta secundum intellectum.

Si positio habeat secundum intellectum, quod sub ista quantitate est hoc receptivum aliud ab isto, non tamen nisi per illud receptum, adhuc falsa est, quia si naturæ per se consideratæ repugnet esse *hanc*, et hoc intrinsece, igitur repugnat sibi recipere quantitatem, quo possit esse *hæc*, et hæc; et quia essentiæ divinæ repugnat dividi in hoc et hoc, repugnat sibi recipere, quo formaliter sit divisa in hoc et hoc; igitur si substantia de se sit *hæc*, et per consequens repugnet sibi esse hanc et hanc, repugnabit

sibi recipere quantitatem, qua formaliter sit hæc et hæc.

SCHOLIUM II.

Secunda opinio, substantiam esse de se hanc, quia fit talis per modum vel signationem quantitatis indistinctam ab ipsa substantia, rejicitur, quia si ille modus est ipsa substantia, contra hoc sunt omnia absurda allata; si aliquid aliud accidentale, occurrunt allata quæstione præcedente. Et hic affert Doctor multa specialia, quibus, ut videtur, convincitur falsitas hujus sententiæ, quam nonnulli Thomistæ sequi videntur.

5. *Secunda opinio Henric.*

Secundus modus ponendi est iste, quod substantia lapidis est *hæc* de se, quia non per aliquid aliud ab essentia. Nam quantitas de se potest individuare, quia ipsa sola separata est divisibilis; igitur ipsa derelinquit modum in substantia, et signationem, qua substantia est *hæc*. Et per istum modum, qui non est aliud a substantia, quæ signatur, et per nihil aliud positivum est *hæc*.

Contra, impossibile est aliquid esse idem realiter priori naturaliter, et tamen dependere a posteriori naturaliter; sed substantia est prior quantitate naturaliter, et iste motus est idem substantiæ realiter; igitur impossibile est quod dependeat a quantitate naturaliter. Major patet, quia quod est idem realiter cum aliquo, non potest non esse alio manente, quando simplex est idem alteri; sed prius naturaliter potest esse sine posteriori natura; igitur prius naturaliter potest esse sine causato a posteriori, quia causatum a posteriori est in tertio signo.

Prius potest esse sine posteriori.

Item, impossibile est conditionem necessariam causæ, ut causæ, esse a causato, quia sic causatum faceret aliquid ad *esse* causæ, ut causa, quia si necessaria sit sibi ista conditio, ut causa, non posset causari, nisi causatum poneret istam conditionem in causa; sed hæc conditio est necessaria substantiæ ut causa, quia substantia est hæc simplex, ut patet 2. *Phys. text.* 25. et 5. *Metaph. text.* 12. non est effectus singularis, nisi a causa singulari naturaliter; igitur impossibile est hanc substantiam, aliquam conditionem necessariam a posteriori habere, quia est causatum a substantia.

Conditio causæ non potest esse a causato.

6. Item, iste modus derelictus in substantia, aut est aliquid qualitercumque aliud ab eo, quod fuit in substantia in priori natura, vel non? Si sic, non erit illud quod præfuit de se *hoc*, quia tu ponis quod substantia, quæ est prius natura quantitate, est de se *hæc*, et per consequens non est per aliquid quodcumque aliud ab eo quod præfuit, *hæc*. Si nullo modo sit aliud ab eo quod præfuit, igitur in illo priori natura habuit totum, unde est hoc quod nunc habet; igitur nihil derelinquit quantitas, unde substantia est *hæc*.

Si quantitas relinquit modum in substantia, idem faciet qualitas.

Item, pari ratione, qua quantitas derelinquit modum, quo substantia est quanta, qui non est aliud a substantia, esset ponendum quod albedo non seipsa facit superficiem albam; sed derelinquit unum modum in superficie, qui non est aliud a superficie, quo superficies immediate est alba, et tunc per essentiam semper esset alba, quia non per extrinsecum.

Item, si iste modus ponit quod (ut communiter ponitur) individuatio est per quantitatem, hoc improbatum est prius. Si ponit quod est ali-

quo modo causa individuationis, probatum est quod non potest esse causa formalis, nec finalis, nec materialis, certum autem est quod erit aliqua causa activa, tamen negatur quantitatem principium activum esse.

SCHOLIUM III.

Tertia opinio, substantiam esse *hanc* a suis causis intrinsecis et extrinsecis effective, sed ex se formaliter est talis, et non est quærendum unde individuetur, refutatur sicut prima sententia, et quia sic repugnaret naturam dividi in plura, quia hac ratione nequit divina natura multiplicari. Occasione hujus probat quinque rationibus dari unitatem realem, minorem unitate numerali, de qua loco citato agit a num. 2.

7. **Tertia opin. Opinio substantiam esse hanc effective a suis causis, formaliter vero ex se.**

Tertius modus ponendi quod substantia materialis de se est *hæc*, est iste, ab eisdem causis est hæc substantia, *hæc*, et substantia,quia sicut est substantia effective et finaliter a causis extrinsecis, et materialiter et formaliter a causis intrinsecis, sic ab eisdem causis est hæc substantia, ita quod non prius est natura, quam sit hæc natura. Imo nulla videtur esse quæstio quærere per quid hæc substantia est *hæc*, quia ita in *esse* extra animam est *hæc* ex se, et singulare, sicut in *esse* in anima est universalis. Illud probatur sic : *Esse* in anima est *esse* secundum *quid*, *esse* extra animam est *esse* simpliciter; ista duo dividunt omne *esse*. Sicut igitur non est quærendum quo formaliter habet universale *esse* in anima, nisi ex se; sed bene est quærere quo effective, quia per intellectum considerantem et causantem, et illud *esse* est *esse* diminutum ; igitur sic non est quærere, quo natura sit *hæc* extra animam in *esse* simpliciter formaliter, sed solum quo effective, et quo finaliter, intrinsece vero a causis intrinsecis.

Contra, non quæritur per quid hæc substantia sit *hæc*, intelligendo quod sit *hæc*, et postea quæratur per quod superveniens sit *hæc*, sed per quid natura specifica extra animam sit hæc individua; et quod sic non posset esse *hæc* de se, probatur, quia illa natura extra animam, quæ in *esse* simpliciter est *hæc*, ex se est talis, quod sibi repugnat communicari pluribus ; sed natura speciei extra animam est talis per te, igitur, etc. Major probatur ; primo, exemplo, quia essentia divina est ex se *hæc*, ideo sibi repugnat dividi et communicari pluribus; similiter de Intelligentiis secundum Philosophos. Secundo per rationem, cui ex se convenit unum oppositorum, sibi ex se repugnat oppositum ; esse ex se *hæc* et posse communicari pluribus, sunt opposita ; igitur cui competit esse ex se *hæc*, sibi repugnat posse communicari pluribus.

Quod est de se hoc, repugnat communicari pluribus divisibiliter.

8. Confirmatur, quia si essentia extra animam secundum se simpliciter determinat sibi ex se, quod sit *hæc*, igitur intellectus intelligens essentiam, ut universalis, intelligit ipsam ut repugnat objecto extra. Sicut enim essentia Dei est de se *hæc*, et intelligens ipsam sub ratione universalis, intelligit sub modo repugnante objecto illius intellectus ; sic si lapis extra animam in *esse* simpliciter est de se *hic*, intelligens lapidem, ut universale, est intelligens ipsum sub opposito modo objecti, sicut intelligens Socratem ut universale.

Item, si non potest intelligi inclusum esse nisi hoc, igitur neque includens. Si enim non potest intelligi rationale sub opposito rationalis, igitur nec homo, includens rationale, sed non potest intelligi hæcceitas, ut universale, igitur nec natura speciei includens, cum ipsa hæcceitas de se sit *hæc* ; igitur impossibile est intelligere naturam specificam, ut universale.

Repugnat intelligere hæcceitatem, ut universale.

Item, natura lapidis extra animam in *esse* simpliciter habet minorem unitatem realem, quam habeat hic lapis ; igitur extra animam est unitas realis minor quam numeralis, et illa est specifica. Assumptum probatur, quia prima mensura habet aliquam unitatem realem. Quod habeat unitatem patet. 10. Metaph. text. 4. *Mensura in omni genere est unum*, et quod sit unitas realis, probatur, quia in creatis ens reale non mensuratur ente rationis tantum, igitur mensura erit realis, et una non unitate singularitatis, quia 3. Metaph. text. 2. *In singularibus ejusdem speciei, non est hoc perfectius illo*, quia non intelligit Aristoteles, quod albedo intensissima non sit mensura in genere colorum, sic quod una intensior quantum ad hoc mensurat albedines minus intensas, sed capit albedinem pro omnibus suppositis quantum ad mensuram, ac si omnia essent unum.

Datur unitas realis minor numerali.

9. Secundo sic probatur idem assumptum : Unitas realis est formæ, ut secundum eam etiam est operatio, quia ut 7. Physic. text. 29. *secundum genus non fiunt comparationes, sed secundum speciem ;* illud non potest esse propter unitatem in conceptu solum, sed propter unitatem realem, quia si unitas conceptus sufficeret ad comparationem, cum genus habeat unum conceptum, æqualiter fieret comparatio secundum genus et secundum speciem. Quod genus habeat unum conceptum, probo, quia si tot sunt conceptus generis, quot sunt naturæ specierum, igitur nullus est conceptus generis dictus in *quid* de pluribus speciebus ; sed prædicando conceptum animalis de asino est prædicare conceptum asini de asino, et sic idem de se ; igitur conceptus generis est æque unus, sicut conceptus speciei, et non proprie comparatur idem sibi realiter ; igitur oportet quod forma, secundum quam debet esse comparatio, habeat unitatem realem minorem, quam sit unitas numeralis.

Item, tertio sic probatur idem : Unitas realis requiritur ad hoc quod aliquid sit fundamentum relationis realis æquiparantiæ, ut similitudinis, et non numeralis; igitur minor. Quod non numeralis, patet, quia tunc non esset relatio realis. Neque sufficit unitas conceptus, quia relatio realis non requirit unitatem in fundamento, quæ est tantum ratio ; igitur inter unitatem rationis, quæ est in conceptu, et realem numeralem, est realis minor.

Unitas realis fundat relationem æquiparantiæ.

10. Quarto ad idem, unius actus sentiendi est objectum per se unum reale, et non requiritur necessario unitas rationis tantum ad hoc quod sentiatur, quia sensus non sentit universale ; nec est illa unitas realis numeralis, quia sensus non sentit objectum suum, ut est hoc numero ; sensus enim visus non sentit albedinem, ut est hæc numeralis,

Objectum sensus non est universale, sed natura ut conjuncta singularitati.

quia si sic, discerneret hanc albedinem a qualibet quæ non est *hæc*. Non enim est visus, qui distinguit an sit idem radius Solis, vel statim alius et alius, nec an sit idem, qui durat per totum diem lucente Sole; similiter, si Deus faceret duo alba simillima simul esse in eodem situ, non distingueret visus hanc albedinem ab ista. Sensus igitur non per se sentit singulare, tamen sentit naturam extra animam primo, sed ut conjunctam singularitati necessario, intellectus vero potest illam cognoscere non ut conjunctam singularitati.

Quinto sic : Si omnis unitas realis est numeralis ; igitur diversitas realis est tantum numeralis ; igitur non plus differunt quæcumque realia plusquam solo numero. Consequentia patet, quot modis dicitur unum oppositorum, tot et reliquum, *primo Topicorum text.* 9. igitur si unitas realis tantum sit numeralis, nulla erit diversitas realis nisi numeralis.

SCHOLIUM IV.

Vera sententia, dari unitatem realem minorem numerica, et naturam de se non esse universalem, nec singularem, sed indifferentem, ut extra animam per differentias individuantes singularizetur, vel in anima universalizetur, et hic habet expressissime non dari universale a parte rei. De quo late in Oxon. 2. d. 3. quæst. 1. et 6. mirum est quomodo aliqui oppositum ei imponant, cum tamen ex professo admittens unitatem minorem numerica, impugnet illam positionem universalis a parte rei. Per quid autem constituatur natura *hæc*, explicat sequentibus quæstionibus.

11. **Decisio quæstionis.** Ideo dico ad quæstionem concedendo conclusionem, quam probant illæ rationes, quod est unitas extra animam minor quam numeralis, ut specifica, et ideo ipsa non est de se *hæc*, quia si sic, ei repugnaret esse ad plura, ut argutum est prius. Modus ponendi est Avicennæ 5. Metaphys. cap. 1. *Equinitas est tantum equinitas*, hoc est, ex se non habet hoc *esse* singulare, nec *esse* universale ; sed natura potest habere *esse* sub universalitate, ut in anima, et potest habere majorem unitatem realem quam specificam ; ideo neutrum est ex se, quia non est universale, quia essentia ut est in anima, ut considerata ab anima est objectum ; igitur de se non est universale, quia non de se est intellecta, quia intentio consequens objectum, ut cognitum, non includitur infra objectum cognitum ; igitur illa intellectio objecti secundum se, quod est prius natura ista intensione, est immediata ipsius *quod quid* ; et sic propositiones sunt per se veræ primo modo, quia natura substantiæ materialis habet *esse* prius natura, quam sit *esse* in anima, et quam sit illa consideratio Logica, quæ est rei ut sub intentione formaliter. Similiter natura posita in *esse* naturæ, quod est *esse* simpliciter extra animam, non includit singularitatem, sed procedit natura, quia si intelligeretur ex se *hæc*, non posset intelligi non *hæc*, ideo est quærere per quid est *hæc* formaliter, quæ est unitas major, quam sit unitas realis specifica ; sicut est quærere de natura in intellectu, ut est sub modo universalitatis, per quid formaliter est universalis, non de natura ut intellecta, hoc est in *esse* secundum *quid*, sed de natura media.

Natura de se non est universalis, nec singularis, sed indifferens.

Natura et prior universalitate, e singularitate.

12. **Objectio prima.** Contra illud arguitur : Ex his sequitur quod universale est actu in

re non solum in anima, quia ponitur unitas realis minor numerali, et ista est unitas universalis, et non in anima, ut conceditur. Hoc videtur contra Commentatorem 1. de Anima, com. 8. *Intellectus est, qui facit universalitatem in rebus.*

Secunda. Item Damascenus *lib.* 1. *Orthod. fid. cap.* 8. ponit differentiam inter unitatem naturæ in Deo et in creaturis : *In Deo est unitas naturæ realis in diversis suppositis ; in creaturis est tantum unum ratione, et non in re in diversis suppositis.*

Resolvitur prima. Universale actu non est nisi in intellectu. Ad primum horum dico, quod universale in actu non est nisi in intellectu, quia non est actu universale, nisi sit unum in multis et de multis, ita quod de multis est aptitudo proxima universalis in actu, quia non potest haberi in actu universale, quo ipsum est dicibile de alio sic, *hoc est hoc*, nisi per intellectum. Tamen ista unitas realis media inter numeralem, et rationis, non est differentia universalitatis, quia hoc est actu dicibile de multis ; sed solum est indifferentia, secundum quam non repugnat sibi esse hoc et hoc simul. Tamen non potest secundum istam realem unitatem minorem esse simul hoc et hoc, nisi in conceptu in intellectu, quod non est ex parte sui, quia hæc equinitas est natura, quæ non habet unde repugnat sibi esse in hoc, et esse in isto, sed determinatur per singularitatem advenientem, unde non potest simul esse in hoc, et in isto; ideo ista communitas non est universalis complete.

Naturæ secundum se non repugnat esse in multis.

Exemplum ad hoc, sicut materiæ non repugnat quin esset sub alia forma, quantum est ex parte sui, et simul sub diversis, si formæ essent compossibiles, quia non repugnat sibi esse ex se sub quacumque forma, tamen nunc non est simul sub diversis propter aliud determinans, nec ut determinata per hanc formam potest esse sub alia ; ideo indifferentia materiæ non est indifferentia universalis completi, ut actu dicibilis simul de multis. Sic nec omnis unitas realis minor unitate numerali est universalis, sed est unitas naturæ præsuppositæ operationi intellectus, et ideo intellectus movetur magis ad abstrahendum unum conceptum specificum a Socrate et Platone, quam a Socrate et lapide, et ideo intellectus causat universalitatem ; tamen illi naturæ habenti minorem unitatem non repugnat ex se esse in multis, sicut repugnat singularitati advenienti.

Indifferentia materiæ quomodo in universali.

Aliud exemplum, forma est principium formale operandi et producendi simile, et aliud principium non est hoc, quia hæcceitas generantis et geniti sunt primo diversa, non illud in quo sunt similia; sed calor est principium operandi, in quo ignis generans assimilatur genito.

Solutio secundæ objectionis. Ad Damascenum dico, quod non sic est unum re in creaturis, et in Socrate et Platone, sicut essentia divina in diversis suppositis, quia in creaturis non est eadem numero essentia in tribus.

Dicunt, in quo est ista unitas realis minor numerali ? Non in uno tantum, quia quod est in uno numero est unum numero. Nec in uno in comparatione ad aliud, quia tunc non esset natura absoluta ; igitur in duobus simul.

Nota contra imponentes Doctori quod posuerit universale a parte rei. Quomodo unitas naturæ est hæc. Vide supra hic q. 1. n. 22,

Dico, quod ista unitas est naturæ, ut est in uno supposito, non ut in ordine ad aliud, neque in duobus simul.

Et cum dicitur, quidquid est in hoc numero, est unum numero, verum est prædicatione denominativa vel essentiali. Sic hæc unitas minor de se est *hæc* numero, non essentialiter, sed tantum denominative; sed hæcceitas est numero hæc essentialiter. Sicut aliter dicitur corpus animatum, quod est altera pars compositi, et aliter homo dicitur animatus; corpus enim tantum denominative, sed homo essentialiter. Et sic dupliciter dicitur illa unitas minor, una, quia essentialiter est una unitate minori numerali, et tamen denominative est una numero, quia in hoc uno numero.

14.

Ad argum. principale.

Ad primum principale, dico quod ratio Philosophi est contra ideas Platonis, quia substantia prima est de se hæc, ideo idea non est prima substantia. Sed loquendo de natura extra animam, ipsa est propria illi, cujus est, sed non de se, sed per aliquid posterius se contrahens ipsum, ut per hæcceitatem, ideo satis est ratio Philosophi contra Platonem, quia idea per nihil contrahens est propria.

Ad rationes opin. 1.

Ad primum pro positione alia, cum dicit, *species dicit totam naturam individuorum,* verum est totam quidditatem, et totum *esse* quidditativum, quia illud additum non pertinet ad quidditatem.

Ad rationes opin. 2.

Ad aliud dico, quod loquendo de divisione formali proprie, sic non dividitur species in individua, sed genus in species; loquendo tamen de divisione formarum, bene potest species dividi in individua, unde ibi est differentia formarum, sed non formalis.

15.

Ad rationes secundæ positionis cum dicitur, *quantitas est de se hæc*, falsum est, quia quantitas nullius est de se *hæc*. Et cum dicitur, *ipsa separata est plurificabilis ex se, quia ex se potest dividi*, ex hoc sequitur oppositum, quia quod ex se est plurificabile, non est principium dividendi, quia quod est ratio dividentis, vel plurificabile, vel confuse accipitur, nunquam est principium dividendi partem a parte; neque derelinquit quantitas talem modum in substantia, qui non sit aliud a substantia, sicut dictum est prius *.

* Supr. n. 5.

Ad rationes opin. 3.

Ad rationes tertiæ positionis, cum dicitur, si in uno *esse* est determinatum ad universale, ut secundum *esse* diminutum, quod habet in intellectu; igitur secundum *esse* extra, quod est *esse* simpliciter, est determinatum ad esse *hæc*. Dico quod non sequitur, quia *esse* extra quod est naturæ, simpliciter est indifferens de se ad *esse* diminutum, quod habet in intellectu, et ad esse *hoc*, quod habet per singularitatem. Ideo si in intellectu possit habere *esse* diminutum, sicut in *esse* extra intellectum potest habere *esse* simpliciter duplex quantum est de se, tunc esset simile hinc inde, et tunc sicut quærendum esset quo unitas realis minor habet unitatem majorem formaliter, sic quærendum esset in *esse* diminuto, quo formaliter haberet aliud magis diminutum. Sicut igitur in *esse* diminuto non oportet quærere, quo habet *esse* proprium naturæ extra animam, nisi agens, sed ulterius oportet quærere per

quid illud unum reale habet majorem unitatem realem, et sic quo natura secundum se habet *esse* diminutum in intellectu formaliter.

QUÆSTIO VI.

Utrum substantia materialis per aliquid positivum sit hæc ?

Doctores citati *quæst. præced.* Scotus *in Oxon.* 2. *dist.* 3. *quæst.* 2. *et* 6. Henric. *quodl. quæst.* 8. *et* 15.

1. Argumentum negativum. Quod non. *Unum* dicit indivisionem, indivisio negationem ; igitur per nihil positivum individuatur.

Contra. Oppositum, prima substantia per se operatur inquantum distinguitur a secunda, non per solam negationem ; igitur per positivum.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, substantiam materialem individuari duplici negatione divisibilitatis in plura, et identitatis ad alia, refutatur optime, quia negatio nulli convenit, nisi ratione alicujus positivi. De quo late Doctor in 1. dist. 28. quæst. 2.

2. Henrici opinio. Dicitur ad quæstionem quod non, sed per duplicem negationem, quia natura est de se dividuum. (Hoc vocabulo utitur Richardus *primo de Trinit.*) Hanc potentiam tollit individuum ; igitur de se non est *hæc*, sed per extrinsecum formæ dividuæ.

Præterea, hæc natura de se tantum est in potentia *hæc*, et nihil ducit se de potentia ad actum, sicut per aliquid extrinsecum in immaterialibus non potest esse materia, vel quantitas, sed est substantia immaterialis *hæc* ab agente inquantum est terminus actionis ; in materialibus illud extrinsecum formæ est duplex negatio. Non enim est absolutum, quia de isto quærendum esset, quo esset hæc ? Si seipso, pari ratione standum in primo. Si extrinseco, quærendum de isto, et sic in infinitum. Neque illud extrinsecum est respectivum, quia omne respectivum fundatur in absoluto, ut producto ; igitur hæc prima negatio est non posse dividi in plura sub se. Secunda respicit alia juxta se, quia est negatio identitatis ejus ad aliud, et istæ negationes sunt extra intentionem formæ, et assimilantur respectibus individui istæ negationes.

3. Nihil repugnat alicui sola negatione. Contra illud, ista duplex negatio non assignat causam intrinsecam, quare repugnat huic dividi, et illi non ? nam per dividi non solvitur quæstio, quia solum assignatur extrinsecum. Si assignet causam proximam, probo, quod illa non est sola negatio, quia non repugnat sibi intrinsece dividi sola negatione ; nihil enim repugnat enti per solam negationem, hic lapis est ens ; igitur non repugnat sibi dividi in plura sola negatione. Major patet, quia aut in isto ente, ut lapide, vel Angelo, est aliquid positivum, quod determinat sibi necessario istam negationem, aut non ? Si non, igitur non necessario sibi inest ista negatio ; igitur ejus oppositum sibi potest inesse quantum est de se, si est aliquid positivum, quod determinat sibi negationem ; igitur ratione illius positivi repugnat sibi oppositum illius negationis, scilicet *dividi ;* unde ille lapis, etsi esset sine quantitate, si habeat tale positivum intrinsecum, determinat sibi non di-

vidi, et sic repugnat sibi oppositum; si non, non repugnat.

Nihil constituitur in esse perfectior per negationem.

Item, negatione non constituitur aliquid formaliter in *esse* perfectiori quam *esse*, quod præcessit; igitur substantia prima si constituitur in *esse* formaliter negatione, non constituitur in *esse* perfectiori substantiæ secundæ, quod est contra Aristotelem in Prædicamentis.

Item, de per se singulari per se prædicatur suum commune; sed nihil positivum prædicatur per se de composito ex natura cum negatione, quia illud non habet unum conceptum; igitur nullum positivum de isto per se prædicatur.

SCHOLIUM.

Vera sententia, substantiam materialem fieri *hanc* per aliquid positivum, quia imperfectio divisionis in plura non repugnat nisi ratione perfectionis, et per id quo repugnat dividi, est in se unum.

4.

Decisio quæstionis. Nulla imperfectio repugnat nisi ratione perfectionis.

Dico igitur ad quæstionem, quod per aliquid positivum est substantia materialis *hæc*, quia nulla imperfectio repugnat alicui, nisi propter perfectionem sibi inhærentem; sed dividi in partes subjectivas est imperfectionis; igitur non repugnat substantiæ materiali, nisi propter perfectionem sibi inhærentem. Minor patet, quia Deo repugnat quæcumque divisio, sive in partes subjectivas, sive alias; hoc non esset, nisi imperfectionem portaret.

Item, per eamdem rationem, per quam repugnat alicui dividi in aliqua, per eamdem rationem habet unitatem suam positivam repugnantem illi divisioni, sicut patet de differentia specifica, quia speciei repugnat dividi in species ratione differentiæ specificæ, et per differentiam specificam habet species suam unitatem positivam, et quod non dividitur in plures species. Si igitur unitatis realis minoris, quam sit numeralis, est aliqua ratio positiva, per quam habet suam unitatem, et per eamdem repugnat sibi divisio opposita illi unitati, igitur in unitate reali ultima, quæ est major, per idem habebit propriam unitatem et naturam.

5.

Ad argum. principale. Dubium an unitas sit negatio.

Ad primam rationem principalem, dico quod dubium est, si *unum* dicit negationem, tamen esto quod sic, cujuslibet negationis, quæ est tantum de facto, non oportet ponere causam nisi negativam; tamen negationis, quæ negat possibilitatem, vel aptitudinem, oportet ponere positivam causam, quia quando oppositum negationis repugnat alicui enti, oportet ponere causam positivam quare sibi repugnat. Si enim superficies non esset colorata, non oportet ponere causam positivam, sed tantum quia agens non inducit, quia sibi non repugnat recipere colorem; si tamen sibi repugnaret, oporteret ponere causam positivam; nunc autem unum numero in hoc individuo, non solum dicit negationem, quia agens non agit, sed dicit negationem possibilitatis, quia sibi repugnat dividi in plura individua ex parte sui intrinsece; igitur, etc.

QUÆSTIO VII.

Utrum substantia materialis sit individua per esse *actualis existentiæ?*

Henric. *quodl* 2. *q*. 8. Fonseca 5. *Metaph. quæst.* 2. *sect.* 2. Soncin. 7. *Metaph. quæst.* 32. Suarez *in Metaph. dist.* 5. Scotus *in Oxon. hic dist.* 2. *quæst.* 3.

1. Quod sic. Quod convenit omni et soli, est sufficiens distinctivum ejus ab aliis; sed *esse* actualis existentiæ convenit omni individuo et soli; igitur, etc.

Oppositum: *Hic homo* est individuum in genere Substantiæ, et non includit existentiam actualem, quia solus Deus includit intrinsece existentiam actualem.

SCHOLIUM.

Rejicit sententiam tenentem per existentiam, substantiam materialem individuari. Primo, quia existentia non est de se *hæc*. Secundo, supponit distinctionem et coordinationem Prædicamenti Substantiæ. Tertio, est ejusdem rationis in omnibus substantiis.

2. Dicitur ad quæstionem quod sic, ultimate et completive, quia *actus separat et distinguit*. 7. Metaph. text. 49. actualis existentia est complete et ultimate distinctivum unius individui ab alio.

Contra, quod non est ex se distinctum, non est ultimatum distinctivum; sed natura actualis non est ex se distincta, quia non est distinctio existentiarum naturarum vel rerum, quarum sunt existentiæ, quia si sic, oporteret ponere coordinationem existentiarum a coordinatione naturarum.

Item, quod præsupponit totam coordinationem non est distinctivum alicujus in ista coordinatione; sed *esse* existentiæ actualis præsupponit totam coordinationem quidditatum, si non solum esset scientia quidditatis in existentia actuali, et quia tunc aliquando esset scientia, et aliquando non de eadem re.

Item, existentia est ejusdem rationis in natura ejusdem rationis; igitur non distinguit individua in eadem natura.

Resolutio Doctoris. Ideo dico ad quæstionem, quod non, quia quælibet coordinatio habet intrinsece supremum et infimum, quod non includit aliquid alterius generis; sed conceptus existentiæ actualis non est idem conceptui essentiæ; igitur substantia materialis non individuatur per *esse* actualis existentiæ.

3. Ad argum. Ad rationem principalem, dico quod prius natura est substantia materialis *hæc*, quam sit existentia actualis; ideo licet conveniat omni et soli, non tamen est primum distinguens; sed tamen secundum hanc speciem aliquo modo posset individuare substantiam, licet non primo, quod tamen non videtur verum; ideo dico quod minor est falsa; habet *esse* existentiæ, quæ est in individuo, et est denominative *hæc* una numero.

Ad rationes opinionis, concedo, quilibet actus ultimus distinguit ultimata distinctione, secundum quod est actus ultimus, non tamen oportet quod quælibet talis distinctio sit individualis, quia relatio posset esse sic ultimum distinguens; tamen relatio non distinguit illud, in quo est intrinsece, sic nec existentia hoc individuum substantiæ, quia existentia actualis

non est de illa coordinatione quantum ad conceptum, sive res cujus est, sit alterius coordinationis, sive non dicat rem aliam, tamen formaliter est aliud.

QUÆSTIO VIII.

Utrum substantia materialis per aliud positivum pertinens ad genus substantiæ sit individua ?

Ægid. *quodl.* 2. *q.* 7. Goffr. *quodl.* 6. *q.* 16. Doctores citati *quæst. præced.* et alii apud Suar. *Met. disp.* 5. *sectione* 6. Scot. *in Oxon. hic* 2. *dist.* 3. *quæst.* 6.

1. Argument. primum. Quod non, quia si sic, illud cum quidditate faceret compositionem in individuo, sicut actus et potentia ; hoc autem est falsum ; tum quia in Angelis non est talis compositio ; tum quia illud positivum vel esset materia vel forma, vel compositum, et tunc individuum vel haberet duas materias intrinsece, vel duas formas, vel duas substantias compositas, quia quidditatem speciei, et illud positivum additum.

Secundum. Item, si sit singulare, est per se unum ; igitur per se intelligibile, quod videtur contra Aristotelem, 2. *de Anima, text.* 60. *et* 3. *de Anima text.* 27. 7. *Metaphysic. text.* 37. 1. *Physicorum, text.* 55.

Tertium. Item, si sic, posset esse demonstratio de individuis, quia quod per se est intelligibile, de eo potest passio per se sciri. Sed hoc est contra Philosophum. 7. Metaph. cap. de partibus definitionis : *Definitio est solius quidditatis,* quæ tantum est species, istud individuum non includit solum quidditatem.

Quartum. Item, ab isto positivo superaddito posset accipi differentia, a quidditate genus, et tunc posset individuum proprie definiri.

Contra. Oppositum : Omne per se inferius includit aliquid contrahens superius, quod est ejusdem generis ; igitur individuum per se includit quidditatem, et aliquid ejusdem generis positivum, vel contrahens quidditatem.

SCHOLIUM I.

Resolutio, rationem individualem esse quid positivum. Probat tribus rationibus ; explicat tres comparationes differentiæ specificæ ad superius, ad inferius, et ad id quod juxta est, et quomodo conveniat, et differat cum differentia individuali, de quo fusius q. 6. citata in initio quæstionis.

2. Ratio individuationis est aliquid positivum. Probatur primo. Ad quæstionem respondeo affirmative. Patet quod in entibus extra animam est aliquid hoc singulare determinatum, quod non potest dividi in plura sub se ; illud non potest esse solum a causa extrinseca, quia nihil extrinsecum est causa hujus *impossibile dividi,* nisi quia causat aliquid intra, cui repugnat dividi ; igitur oportet ponere in individuo aliquid positivum, quod non est sola quidditas, quia sibi non repugnat dividi.

Secundo. Præterea, hoc singulare est aliquid in se, et ad se ; igitur hoc erit per intrinsecum, non autem per negationem, probatum est prius *, et addo quod ipsa negatio est ejusdem rationis in multis ; igitur est quærendum per quid est hoc *non dividi,* quia non

* Supra q. 6. num. [illegible]

dividi in plura, est ejusdem rationis in quolibet individuo. Ita dico quod istud intrinsecum non potest esse ens rationis, quia hujusmodi res necessario requiritur ad existentiam rei extra animam, nec potest esse illud natura, nec pars naturæ, nec etiam accidens. Probatum est prius *. Igitur aliquid intrinsecum individuo, sed extrinsecum naturæ, et per se determinans naturam ad hoc individuum.

* ubi supra num 2.

Tertio. Perfectioris entis perfectior est unitas.

Item, propria passio entis est unitas ; igitur perfectissima unitas perfectioris entis ; igitur cum unitas numeralis sit major et perfectior unitate reali specifica, oportet aliquid esse positivum in individuo, per quod est sic unum, quod sit ejusdem generis, et determinans quidditatem.

3\. Omnia differentia reducuntur ad primo diversa. Vide Scot. 1. d. 3. q. 3.

Item, omnia differentia reducuntur ad primo diversa, aliter enim esset processus in infinitum, quia differentia in aliquo conveniunt, in aliquo differunt. 7. *Metaph. text.* 9. Aut igitur illa, quibus differunt, sunt primo diversa, et habetur propositum ; aut sunt differentia, et tunc quærendum est de illis quibus differunt ? Cum igitur singularia sunt differentia, ipsa reducuntur ad prima diversa, illa non sunt nihila, non accidentia, non natura ; igitur aliqua entitas determinativa naturæ, ut proprietates individuales.

Ratio individui ignotior ratione specifica.

Modus ponendi est ille : Quando duo se habent ad invicem per analogiam, per magis notum debet manifestari minus notum; nunc autem proprietas individui est minus nota nobis quam forma specifica, quia forma specifica est principium formale operandi, et non illa proprietas individui, quia nullius actionis realis est ista proprietas individui principium operandi, sed tantum forma specifica in individuo, quæ Logice loquendo dicitur differentia specifica, realiter vero dicitur forma specifica, (pro eodem habeo ad præsens ista) ; forma potest comparari ad superius et ad inferius ; comparata ad superius non semper oportet quod sit alia a re in genere, quia tunc simplex (ut posuerunt Philosophi Angelum) non esset definibile ; nec etiam formæ accidentales, quia non necesse est ibi esse comparationem realem, ita quod res, a qua recipitur differentia, sit aliud re ab isto a quo accipitur genus ; tamen semper est non idem formaliter, quia aliter idem bis diceretur in definitione, et tunc sufficeret definire per solum genus, vel solam differentiam ; igitur non necesse est rem, a qua accipitur differentia specifica, esse aliud re ab illo a quo est genus acceptum, semper tamen est non idem formaliter ; sed ista proprietas individui nunquam est res alia a forma specifica, tamen semper est non idem formaliter, licet aliquid possit continere unitive utrumque.

Id a quo accipitur genus an aliud ab eo, a quo accipitur differentia.

4\. Dissimile tamen est in hoc, quod formalitas specifica semper est simpliciter perfectius gradu, vel formalitate generis, sed non oportet proprietatem individui esse simpliciter perfectiorem formalitate specifica. Secunda dissimilitudo, formalitas specifica contrahit ad

Dupliciter differt differentia individua-

Iis a apecifica.

esse quidditativum simpliciter perfectum ; sed formalitas individui contrahit quidditatem ad aliquid extra quidditatem, quia omnino alterius rationis. De quidditate patet dupliciter, primo sic : Omnis quidditas materialis divisibilis est quantum est de se, ita quod sibi non repugnat dividi ; ista proprietas individui est aliquid, cui repugnat dividi ; igitur est alterius rationis. Secundo sic : Actus et potentia propria sunt primo diversa, quia si aliquid esset ejusdem rationis in alterutro, ut si in actu, quantum ad illud, non primo actuaret, sed reciperet actum ; si in potentia, quantum ad illud, non reciperet, sed actuaret ; igitur proprius actus, et propria potentia sunt primo diversa. Sed illa proprietas individui respectu quidditatis habet rationem actus ; igitur est extra totam rationem illius quidditatis, vel extra totum. Differentia vero specifica non determinat genus extra totum genus quidditatis, sed determinat ipsum a quidditate imperfecta ad perfectam ; et ideo differentia specifica est extra totum genus quidditatis imperfectæ. Patet igitur quomodo illa conveniunt et differunt.

Actus et potentia, primo diversa.

5. Contra illud, *ens* et *quid* convertuntur secundum Avicennam 2. Metaph. quia *res, ens, quid*, convertuntur ; igitur si illa proprietas individualis est extra totum genus quidditatis, igitur est extra totum genus entis.

Dico secundum Philosophum 5. *Metaph.* quod simul totum est extra *quod quid,* non tamen extra genus entis. Quomodo igitur convertuntur *ens* et *quid*, dico quod *ens* est æquivocum ad duos modos entis ad quidditatem, et habens quidditatem. Unde non solum est differentia inter quidditatem, et habens quidditatem in concreto et abstracto, sed quantum ad universale et singulare, quia dicitur humanitas et hæc humanitas, homo et hic homo. Et sic existens incommunicabiliter est habens quidditatem, et non est proprie *quid,* sed *quis,* et extenditur *ens,* ita quod dicitur non solum de *quid* proprie, sed de eo qui est *quis.* Illud vult Richardus 4. *de Trinit.* 7. Quando aliquis est longe a nobis, quærimus *quid* sit, et non *quis ;* cum vero appropinquaverit, et discernimus quod est homo, non *quid* quærimus, sed *quis.* Idem vult Avicenna, viso animali a remotis, prius notum est, quod est corpus quam animal ; prius animal quam homo, vel hic homo. *Ens* igitur et *quid* convertuntur, non *quid* proprie, sed ut extenditur ad *quis,* vel *quid,* vel *quale,* etc.

6. Secunda comparatio est dicere specifice ad inferius, et similitudo est quantum ad hoc quod sicut species eodem, quo est species formaliter, et quo habet unitatem specificam, repugnat sibi posse dividi in plura ejusdem speciei, loquendo de specie atoma ; sic individuo eadem proprietate individuali, qua est formaliter hæc, repugnat sibi omnis divisio in inferiora. Tertia comparatio est formæ specificæ ad ea quæ sunt juxta se, et tunc similitudo est quantum ad hoc, quod sicut spe-

cies distant, et illa quibus differunt, sunt primo diversa, nihil commune habentes; sic duo individua quantum ad ista, quibus distinguuntur primo, in nullo ejusdem rationis conveniunt.

7. Per hoc patet ad unam instantiam talem, Socrates et Plato differunt istis proprietatibus, aut illæ proprietates in aliqua conveniunt, vel in nullo, igitur primo distinguuntur; igitur Socrates et Plato cum includant istas proprietates, si istæ proprietates in aliquo conveniunt, quærendum est de illis quibus distinguuntur? Aut in aliquo conveniunt, vel in nullo? Et sic, vel erit processus in infinitum, vel stabitur, quod Socrates et Plato in nullo conveniunt.

Dico quod primo distinguentia in nullo conveniunt; non propter hoc sequitur quod includentia in nullo conveniunt, quia ipsa includunt primo distinguentia, et plus. Unde magis diversa possunt dupliciter intelligi; vel quia plus repugnantia, vel quia in nullo convenientia. Primo modo non sunt inclusa magis diversa quam includentia, quia non plus repugnantia. Secundo modo sunt magis diversa, quia etsi non minus repugnent, tamen non tantum sunt diversa; sicut igitur esset dicendum de differentia specifica hominis et asini, sic quantum ad hoc, de proprietate individuali; nec propter hoc sequitur quod individua sunt primo diversa, sicut nec duæ species.

SCHOLIUM II.

Tandem vult individualitatem desumi a qualibet entitate partiali et totali, estque ultima realitas, rei, a qua desumitur. Patet ex quæstionibus præcedentibus, quia non est ipsa natura secundum se, ex quæst. 5. neque duplex negatio, ex quæst. 6. neque existentia, ex quæst. 7. neque quantitas, ex quæst. 4. neque materia, ex quæst. 3. ergo ultima realitas cujuslibet entitatis, sive sit pars, sive totum facit eam hanc.

8. *Proprietas indivisibilis unde sumatur.* Dicunt, quid est in re, a quo accipitur proprietas indivisibilis, vel materia, vel forma, vel compositum, cum non sint plures res? Dico quod sicut compositum in genere habet in se partes, materiam et formam, et materia potest concipi sub ratione universalis, similiter forma et compositum; et similiter in aliis generibus et in negationibus, et privationibus, quidquid potest concipi ut universale, illud non est de se *hoc,* cum potest sic concipi absque modo concipiendi opposito objecti. Et cum non potest ita concipi est de se *hæc,* ideo in materia est natura et hæc proprietas, et similiter in forma, similiter et in composito. Et formalitas naturæ non est formalitas, quæ est incommunicabilis, nisi denominative, tamen in composito est formalitas, quæ est communicabilis; igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitive.

In materia est natura et hæcceitas.

Dices, Deus posset conservare prius sine posteriori; igitur posset conservare naturam in existentia sine proprietate indivisibili. Per quid igitur intrinsecum positive esset hæc natura alia a natura, quæ est nunc sub alia pro-

prietate indivisibili, quia oportet positivum dare intrinsecum distinguens?

Prius natura duplex.

Dico quod prius natura alio est duplex: Unum quod non est res alia, sed formalitas alia, idem tamen identice. Aliud est prius natura, quod utroque modo est aliud a posteriori. Primo modo claudit incompossibilia, conservare prius sine posteriori, quia contradictio est eamdem rem simul manere, et non manere, et tamen illud prius non est de se posterius. Sicut anima sensitiva tua est prius natura, quam sit formalitas intellectiva, et tamen contradictio est tuam sensitivam manere sine intellectiva. Similiter forma specifica albedinis non est res alia a natura coloris, et tamen impossibile est, et impossibile, non obstante quod res, a qua accipitur genus coloris, quæ est in albedine, sit alia formalitas, conservetur, et non forma specifica albedinis. Nunc autem proprietas indivisibilis quamquam sit posterius natura quidditate, nunquam tamen est res alia, sed est idem identitate cum forma specifica, quamvis alia formalitas.

Quidditas non potest esse sine individualitate.

9.

Ad primum principale. An individuum sit proprie compositum.

Ad primum principale dico, quod non sequitur, quodlibet individuum esse compositum proprie, quia compositio non est proprie nisi ex actu et potentia proprie acceptis, et quod ista proprietas individualis est eadem essentia identitate, ideo ex talibus nunquam proprie fit compositio. Sed si esset res alia, proprie esset actus quidditatis, sicut in divinis sapientia si esset res alia, esset passio rei; nunc autem identitas tollit omnem compositionem proprie. Si tamen velimus extendere *compositionem* ad omne illud quod habet sic naturam, quæ non est ex se *hæc*, et talem proprietatem, concedo quod in individuis est talis compositio, et tamen talis non est in divinis, quia quodlibet ibi est de se *hæc*; nec etiam est ibi essentia prius natura proprietate quasi complente rationem individui, et determinante essentiam. Et cum quæritur, an illa proprietas accipitur a materia, vel a forma, vel composito, dictum est modo quod in quolibet istorum est natura, et talis proprietas ultra materiam et formam contrahens naturam, quæ est entitas positiva.

10.

Ad secundum. Singulare est per se intelligibile.

Ad aliud, concedo quod singulare est per se intelligibile, imo maxime intelligibile, quia nunquam beatificabitur intellectus nisi in intellectione singularis, puta essentiæ divinæ, ut *hæc*. Non tamen sequitur ex hoc, quod sit maxime intelligibile cuicumque intellectui, quia ex debilitate intellectus nostri potest esse defectus. Et cum allegatur Philosophus, dico quod non est ejus intentio quod singulare non sit intelligibile. Sed intellectus noster non intelligit nisi per sensum, et dictum est *, quod per sensum non cognoscitur hoc singulare ut *hoc*, sed solum ut natura, et sic potest intellectus noster intelligere singulare. Unde Philosophus vult quod intellectus noster potest in duo, sensus autem tantum in unum, quia non potest in universale, ut universale, et intellectus potest in singulare, sicut sensus.

Sensus quomodo cognoscit singulare.

* In 2. d. 3. q. 3. n. 12.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod non sequitur,

Singulare quare non scibile, sicut intelligibile.

singulare ut *hoc*, est per se intelligibile; igitur est per se scibile, quia individuum ut *hoc*, non habet causam intrinsecam alterius passionis, quam sit passio speciei, et potest tamen intelligi. Ideo ex parte causæ est intrinsece, quare non potest passio propria de individuo sciri, ut *hæc*, quia illud contrahens quidditatem non est causa alicujus propriæ passionis.

Ad quartum. Individuum quare non est definibile.

Ad aliud cum dicitur *posset definiri*, dico secundum Philosophum I. *Topicorum*, *cap*. 6. quod definitio exprimit *quid est* causæ speciei solum; sed individuum exprimit plusquam quidditatem, et ideo ejus non est definitio propria. Hoc videtur ex intentione Philosophi, quia sic videtur loqui de materia pro conditione contrahente quidditatem, ubi assignat individuationem per materiam, ut patet I. *de Cœlo* 5. *Metaph*. 7. *et* 10. et nunquam fugit ibi ad quantitatem, quia forma dicitur quidditas secundum Aristotelem 5. *Metaph*. et secundum Boetium *de Trinit. lib*. I. *cap*. 3. ubi dicit quod forma simplex subjectum accidentis esse non potest, et exemplificat, ut humanitas. Ideo apud Aristotelem entitas distincta a quidditate, quam importat illa proprietas, est materialis respectu quidditatis; similiter loquendo Logice, *prædicabile* habet rationem formalis, et *subjicibile* rationem materialis. Ideo formalitas proprie pertinet ad secundam substantiam, materialitas ad primam, et talis materialitas est in quolibet individuo, ideo in nullo ente est quælibet entitas in eo de se *hæc*, nisi in Deo; et Deus nullo modo potest habere proprietatem contrahentem naturam, tanquam aliqua materialitas, quæ sit extra rationem formæ, cum sit actus purus.

Per materiam intelligitur sæpe conditio contrahens speciem.

Nulla natura de se hæc, nisi Deus.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum lumen sit propria species sensibilis lucis corporalis ?

Alens. I. *p. q.* 2. *m.* 3. *a.* I. *et* 2. *p. q.* 46. *m.* 5. D. Bonav. *hic art.* 3. *q.* I. Richard. *a.* 2. *q.* I. 2. *et* 3. Henric. *quodl.* 3. *q.* 12. D. Thom. I. *p. q.* 67. *art.* 2. *et* 3. Conimb. 2. *de anima cap.* 7. *quæst.* 4. Scot. *in Oxon. hic quæst. unica.*

1. Argument. primum. Quod non. Lumen est substantia ; non igitur est per se sensibile. Antecedens patet, quia lux fuit primo facta, et tunc non fiebant accidentia sine suppositis, quia in primis operibus non fiebant talia miracula.

Secundum. Item, Augustinus 7. super Genes. ad litteram : *Anima, qua prædita est*, etc. et postea, *omnia administrantur per lucem et corporea subtiliora ;* igitur lumen inter cætera corpora est subtilius ; igitur est corpus, non igitur species sensibilis.

Tertium. Item, lux gignit corpora, et substantias hîc inferius ; igitur non est accidens, quia sic effectus excederet suam causam.

Quartum. Item, lux habet proprietatem corporis, quia potest moveri, frangi ; igitur, etc.

Quintum. Item, lumen habet *esse* reale in medio ; non igitur est species sensibilis, cum ista habeat *esse* intentionale in medio. Antecedens probatur tripliciter, primo sic : Lumen realiter denominat medium, non autem species, quæ habet *esse* intentionale, quia si sic, sicut dicitur quod aer est lucidus, sic diceretur quod aer est albus a specie albi, quæ habet *esse* intentionale in medio. Secundo sic : Lumen excludit oppositum a medio, ut tenebram, non sic species albi speciem nigri, sicut album realiter, nigrum realiter. Tertio sic : Lumen habet actionem realem in medio, quia ignis generatur in medio ex refractione radiorum a speculo terso et polito ; intentio non generat substantiam ; igitur, etc.

2. Contra. Oppositum, Avicenna 6. Naturalium part. 2. cap. I. *Lux per se est sensibilis* ; sed nihil per se sensibile videtur, nisi per speciem suam multiplicatam ad organum, 2. *de Anima, text.* 68. igitur lumen est species lucis per quam videtur.

SCHOLIUM I.

Lucem esse accidens. Primo, ex Avicenna. Secundo, quia est sensibilis. Tertio, in igne est accidens, quia nec forma, nec materia ; ergo ubique. Quarto, corpora cœlestia non videntur habere aliud accidens nobilius. Explicat quodnam est objectum primum visus. Et putat esse aliquid indifferens ad colorem et lucem, vel ipsam lucem, quia per hanc cæteri videntur, non e contra.

Lux est accidens. Ad quæstionem dico, quod est forma accidentalis, quia est per se sensibilis, ut sensu percipimus, et ut vult Avicenna ; igitur non est substantia.

Præterea, in hoc corpore elementari est lux accidens, quia nulla pars essentialis ejus est, ut materia vel forma, nec prior forma substantiali ignis; igitur in nullo est substantia, quia quod uni est substantia, nulli est accidens, *primo Physicorum*, *text*. 27.

Item, corpora cœlestia habent qualitates accidentales nobiliores quam inferiora; hujusmodi non videtur nisi lux, quia perspicuitas est qualitas passiva.

3. Lux quomodo visibilis, cum non sit color.

Dicunt, quomodo est lux per se visibilis, cum coloratum sit primum objectum visus? et lux non videtur per naturam coloris; igitur visus non erit unus sensus.

Dico quod utrumque est per se visibile, et tamen visus una potentia, quia quanto potentia est perfectior, tanto potest in plura quam imperfectior. Si potentia imperfectior omnia cognoscat, perfectior perfectius cognoscet (quod dico, quia Angelus inferior cognoscit omnes res, quas Angelus superior, etsi non æque perfecte); sed sensus visus plures differentias rerum nobis ostendit, *primo Metaphys. cap. primo*, et cognita per se plus differunt, quam contraria in genere Physico, qualia solum cognoscuntur ab aliis potentiis sensitivis; ideo dico quod neutrum istorum est primum objectum adæquatum, sed est aliquid indifferens ad hoc, et ad illud, et est innominatum, sicut patet de tactu. Sentit enim duas contrarietates, quarum neutra ad aliam est reducibilis, et tamen non excedit genus tactus, nec etiam est plures sensus formaliter. Similiter sensus communis est unus, et tamen sentit quodlibet per se sensibile, et suum objectum adæquatum erit unum commune abstractum ab omnibus sensibilibus particularibus, non tamen universale completum.

Objectum visus est innominatum sicut et tactus.

Vel forte lux est primum objectum.

Vel aliter potest dici, quod quando sunt duo objecta unius potentiæ in analogia quadam, tunc unum istorum erit primum objectum, et virtute illius primi, omnia alia cognoscentur. Non tamen oporteret quod sub eo contineantur, sicut de tactu, esto quod non sentiret nisi calidum et frigidum, calidum esset primum objectum, in virtute cujus omnia alia sentiret. Et tunc potest dici quod lux habet primam rationem objecti visibilis, non quia sit objectum adæquatum formaliter, sed quia virtute ejus omnia, quæ non sunt talia formaliter, videntur. Lux enim potest videri sine colore, color tamen non sine luce, dependet enim in visibilitate a luce, quia ad sentiendum, vel ad videndum colorem necesse est coagere lucem, vel intrinsecam, vel extrinsecam, si cadat in compositione coloris.

SCHOLIUM II.

Ostendit primo lumen non esse corpus, neque formam substantialem, neque quantitatem, sed qualitatem, quæ est species visibilis lucis, seu intentio sumpta pro ratione tendendi in objectum. Secundo, speciem visibilem perfectam esse simul objectum visum, et rationem videndi, quod comprobat experientia radii transeuntis per vitrum rubeum, et quia alioquin positum super oculum impediret visionem. Tertio, lumen non videri nisi conjunctum corpori, quod duplici experientia patet.

4. Lux in fonte, lumen in medio.

Secundo dico, supponendo quod *lux* dicitur ut est in fonte, *lumen* ut in medio, quod lumen non est substantia aliqua, quia non est corpus,

quia sic non esset pervium ; quodcumque enim corpus occultat quæ sunt post se, quantumcumque sit luminosum ; lumen autem non occultat, sed potest esse medium videndi, sicut pervium.

Præterea, substantia corporea non est simul naturaliter cum alio corpore ; sed lumen est simul cum medio ; igitur non est substantia corporea. Probatio minoris, quia si aer cederet lumini cum esset in medio, non posset homo respirare in medio illuminato, quia non respirat, nec expirat nisi aerem.

Si aer cederet lumini non fieret respiratio.

Nec etiam potest lumen esse forma substantialis, quia non manet aliquid in *esse* specifico, recedente sua forma substantiali, et accedente ; sed lumine recedente et accedente, remanet idem aer specifice ; igitur, etc.

Nec potest esse quantitas, tum quia non posset esse simul cum aere ; tum quia non esset quantitas activa.

Est igitur qualitas sensibilis, quæ est species lucis, vel intentio, tamen hoc nomen *intentio* æquivocum uno modo dicitur actus voluntatis ; secundo, ratio formalis in re, sicut intentio rei, a qua accipitur genus, differt ab intentione, a qua accipitur differentia ; tertio modo dicitur conceptus ; quarto, ratio tendendi in objectum, sicut similitudo dicitur ratio tendendi in illud cujus est ; et isto modo dicitur lumen *intentio*, vel species lucis, quia sensibile positum supra sensum impedit sensum, 2. *de Anima, text.* 73. Sed lumen in oculo non impedit sensum, imo requiritur per Commentatorem *de Sensu et Sensato*, ad hoc quod oculus videat ; igitur non tantum est lumen sensibile, sed intentio vel species, quibus objectum potest videri ; est igitur lumen per se visibile, et tamen intentio visibilis.

Intentio quatuor modis sumitur.

Lumen est visibile, et ratio videndi, seu intentio.

5.

Objectio 1.

Contra, si lumen est per se visibile, igitur non est ratio tendendi in objectum visibile, quia tunc idem esset ratio tendendi in se. Quod autem lumen sit per se visibile, patet, quia non videmus substantiam Lunæ, sed tantum est lumen, quod nobis apparet in Luna ; aliter enim corrumperetur substantia Lunæ in novilunio, quia nobis non plus apparet quod maneat, nisi quod videmus.

Secunda.

Item, quod lumen sit per se visibile, patet per exemplum Philosophi, si moveatur oculus clausus, apparet ibi lumen.

Species, alia visibilis, alia ratio videndi tantum.

Dico, quod aliqua est intentio visibilis, vel species, quæ est visibilis in se, et non solum ratio tendendi in objectum propter ejus majorem virtutem. Alia vero, quæ tantum est ratio videndi propter ejus debilitatem, ut species albi, vel nigri. Exemplum primi de lumine. Unde si transeat radius per vitrum rubeum ad parietem, apparet paries rubeus, et tamen non coloratur paries illo rubore, quia si esset ibi oculus, ubi est paries, videret vitrum rubeum, nec reciperet ibi colorem rubeum realiter ; igitur aliquando intentio visibilis potest videri propter ejus perfectionem, quia si ibi esset talis color realiter, oculus existens ibi positus non posset videre, propter colorem positum supra sensum.

Radio transeunte per vitrum rubescit paries, sine colore rubeo.

Item, Philosophus *de Sensu et Sensato*, quando transit nubes su-

Lumen non videtur nisi

corpori conjunctum.

pra aliquod viride, apparet ibi alius color quam prius, et tamen in re non est alius ; intentio igitur quando est debilis, solum est ratio videndi ; quando est fortis, potest esse *quo* et *quod*. Nunquam tamen videntur istæ species, nisi contiguatæ corpori visibili, neque lumen videtur nisi conjunctum corpori. Quod patet dupliciter : Primo, quia de nocte non videtur radius, et tamen ultra istum conum umbra, quam facit terra de nocte, est radius, quia tamen non conjungitur ibi immediate corpori terminanti visum, non potest videri. Secundo sic, esto quod aliquis sit existens in puteo profundo, et in summitate vadat radius solaris per medium unius foraminis, nisi superius immediate ponatur aliquod corpus terminans visum, non videbitur ille radius, et ideo non videbitur antequam terminetur visio ad aliquod sensum.

SCHOLIUM III.

Ostendit optime tres radios, rectum, reflexum et fractum, immediate immediatione causæ, esse a luminoso ; quomodo autem isti differant, vide in Oxon. hic a. 3. Admittit quartum radium, id est, umbram, qua videmus, nullo trium radiorum præsente, de quibus optime ad oculum noster Pechanus in sua Perspectiva.

5. **Lumen duplex.**

Tertio dico, quod lumen est duplex, essentiale et accidentale, sive primarium et secundarium. Essentiale et primarium dicitur illa species, per quam visus potest devenire in visionem corporis luminosi, et illud est triplex secundum triplicem radium, rectum, fractum et reflexum. *Rectus* est, qui venit a luminoso ad terminum per medium ejusdem diaphaneitatis sine aliquo angulo, quia natura ibi agit quantum potest, et ideo breviori modo quo potest, et linea recta est alia sibi conterminali brevior ; ideo radius Solis semper tenet incessum rectum, si potest. Sed dum occurrit medium alterius diaphaneitatis, ut cum radius transit per aerem, veniens ad aquam, quæ non est corpus omnino densum, permittit transire radium, sed non per incessum rectum, nisi veniat perpendiculariter, ideo declinat radius ab incessu recto, cum diffunditur per superficiem aquæ, quæ est medium alterius diaphaneitatis, ut patet in Perspectivorum lineis ; hæc autem declinatio radii ab incessu recto, vocatur *fractio radii*, sive *radius fractus*. *Reflexus* est, cum rectus radius inveniens obstaculum corporis sufficienter densi transit per medium ; sed quia natura corporis luminosi non potest multiplicare speciem lucis suæ per medium illius corporis, facit quod potest, multiplicando eam in medio contiguato corpori obstanti. Naturale namque agens, cujus virtus activa non est totaliter exhausta, in directum agit, quantum potest et quod non potest in directum, agit in obliquum ; et talis multiplicatio luminis vocatur *reflexio*, quæ fit secundum æqualitatem angulorum incidentiæ et reflexionum. De hoc Alacen, Euclides, et alii.

Radius triplex. Rectus. **Fractus. Reflexus.**

Lumen autem essentiale, sive primarium, immediate causat supradictos tres radios immediatione causæ, quia non est unus radius causa alterius, sed quilibet eorum est immediate ab ipso luminari. De radio recto ita probatur, quia natura agit quantum potest sibi derelicta ; igi-

quia sic non esset pervium ; quodcumque enim corpus occultat quæ sunt post se, quantumcumque sit luminosum ; lumen autem non occultat, sed potest esse medium videndi, sicut pervium.

Præterea, substantia corporea non est simul naturaliter cum alio corpore ; sed lumen est simul cum medio ; igitur non est substantia corporea. Probatio minoris, quia si aer cederet lumini cum esset in medio, non posset homo respirare in medio illuminato, quia non respirat, nec expirat nisi aerem.

Si aer cederet lumini non fieret respiratio.

Nec etiam potest lumen esse forma substantialis, quia non manet aliquid in *esse* specifico, recedente sua forma substantiali, et accedente ; sed lumine recedente et accedente, remanet idem aer specifice ; igitur, etc.

Nec potest esse quantitas, tum quia non posset esse simul cum aere ; tum quia non esset quantitas activa.

Est igitur qualitas sensibilis, quæ est species lucis, vel intentio, tamen hoc nomen *intentio* æquivocum uno modo dicitur actus voluntatis ; secundo, ratio formalis in re, sicut intentio rei, a qua accipitur genus, differt ab intentione, a qua accipitur differentia ; tertio modo dicitur conceptus ; quarto, ratio tendendi in objectum, sicut similitudo dicitur ratio tendendi in illud cujus est ; et isto modo dicitur lumen *intentio*, vel species lucis, quia sensibile positum supra sensum impedit sensum, 2. *de Anima, text.* 73. Sed lumen in oculo non impedit sensum, imo requiritur per Commentatorem *de Sensu et Sensato*, ad hoc quod oculus videat ; igitur non tantum est lumen sensibile, sed intentio vel species, quibus objectum potest videri ; est igitur lumen per se visibile, et tamen intentio visibilis.

Intentio quatuor modis sumitur.

Lumen est visibile, et ratio videndi, seu intentio.

5. **Objectio 1.**

Contra, si lumen est per se visibile, igitur non est ratio tendendi in objectum visibile, quia tunc idem esset ratio tendendi in se. Quod autem lumen sit per se visibile, patet, quia non videmus substantiam Lunæ, sed tantum est lumen, quod nobis apparet in Luna ; aliter enim corrumperetur substantia Lunæ in novilunio, quia nobis non plus apparet quod maneat, nisi quod videmus.

Secunda.

Item, quod lumen sit per se visibile, patet per exemplum Philosophi, si moveatur oculus clausus, apparet ibi lumen.

Species, alia visibilis, alia ratio videndi tantum.

Dico, quod aliqua est intentio visibilis, vel species, quæ est visibilis in se, et non solum ratio tendendi in objectum propter ejus majorem virtutem. Alia vero, quæ tantum est ratio videndi propter ejus debilitatem, ut species albi, vel nigri. Exemplum primi de lumine. Unde si transeat radius per vitrum rubeum ad parietem, apparet paries rubeus, et tamen non coloratur paries illo rubore, quia si esset ibi oculus, ubi est paries, videret vitrum rubeum, nec reciperet ibi colorem rubeum realiter ; igitur aliquando intentio visibilis potest videri propter ejus perfectionem, quia si ibi esset talis color realiter, oculus existens ibi positus non posset videre, propter colorem positum supra sensum.

Radio transeunte per vitrum rubescit paries, sine colore rubeo.

Item, Philosophus *de Sensu et Sensato*, quando transit nubes su-

Lumen non videtur nisi

corpori conjunctum.

pra aliquod viride, apparet ibi alius color quam prius, et tamen in re non est alius; intentio igitur quando est debilis, solum est ratio videndi; quando est fortis, potest esse *quo* et *quod*. Nunquam tamen videntur istæ species, nisi contiguatæ corpori visibili, neque lumen videtur nisi conjunctum corpori. Quod patet dupliciter : Primo, quia de nocte non videtur radius, et tamen ultra istum conum umbra, quam facit terra de nocte, est radius, quia tamen non conjungitur ibi immediate corpori terminanti visum, non potest videri. Secundo sic, esto quod aliquis sit existens in puteo profundo, et in summitate vadat radius solaris per medium unius foraminis, nisi superius immediate ponatur aliquod corpus terminans visum, non videbitur ille radius, et ideo non videbitur antequam terminetur visio ad aliquod sensum.

SCHOLIUM III.

Ostendit optime tres radios, rectum, reflexum et fractum, immediate immediatione causæ, esse a luminoso; quomodo autem isti differant, vide in Oxon. hic a. 3. Admittit quartum radium, id est, umbram, qua videmus, nullo trium radiorum præsente, de quibus optime ad oculum noster Pechanus in sua Perspectiva.

5. Lumen duplex.

Tertio dico, quod lumen est duplex, essentiale et accidentale, sive primarium et secundarium. Essentiale et primarium dicitur illa species, per quam visus potest devenire in visionem corporis luminosi, et illud est triplex secundum triplicem radium, rectum, fractum et reflexum. *Rectus* est, qui venit a luminoso ad terminum per medium ejusdem diaphaneitatis sine aliquo angulo, quia natura ibi agit quantum potest, et ideo breviori modo quo potest, et linea recta est alia sibi conterminali brevior; ideo radius Solis semper tenet incessum rectum, si potest. Sed dum occurrit medium alterius diaphaneitatis, ut cum radius transit per aerem, veniens ad aquam, quæ non est corpus omnino densum, permittit transire radium, sed non per incessum rectum, nisi veniat perpendiculariter, ideo declinat radius ab incessu recto, cum diffunditur per superficiem aquæ, quæ est medium alterius diaphaneitatis, ut patet in Perspectivorum lineis; hæc autem declinatio radii ab incessu recto, vocatur *fractio radii*, sive *radius fractus*. *Reflexus* est, cum rectus radius inveniens obstaculum corporis sufficienter densi transit per medium; sed quia natura corporis luminosi non potest multiplicare speciem lucis suæ per medium illius corporis, facit quod potest, multiplicando eam in medio contiguato corpori obstanti. Naturale namque agens, cujus virtus activa non est totaliter exhausta, in directum agit, quantum potest et quod non potest in directum, agit in obliquum; et talis multiplicatio luminis vocatur *reflexio*, quæ fit secundum æqualitatem angulorum incidentiæ et reflexionum. De hoc Alacen, Euclides, et alii.

Radius triplex. Rectus. Fractus. Reflexus.

Lumen autem essentiale, sive primarium, immediate causat supradictos tres radios immediatione causæ, quia non est unus radius causa alterius, sed quilibet eorum est immediate ab ipso luminari. De radio recto ita probatur, quia natura agit quantum potest sibi derelicta; igi-

tur, si radius rectus esset hîc in medio, et non a Sole, sed conservaretur a Deo, ageret sphærice, causando lumen undequaque æqualiter ; sed oppositum videmus ad sensum, quia agit per lineam rectam, et non illuminat retro fenestram quantum facit directo aspectu.

6.

Quare radius non agit sphærice.

Ex isto apparet quod agens potest agere immediatione causæ in aliquod distans, quia necessario oportet dicere quod Sol agit immediate in aliquam partem medii, ipsam illuminando immediatione causæ. Sed si tantum ageret immediate in id quod illuminat, ut sibi immediatum mathematice, igitur solum illuminaret superficiem, et ipsa illuminata aliam illuminaret immediate, et tunc corpus illuminatum tantum esset compositum ex superficiebus ; igitur oportet quod agat in distans, quod non est sibi immediatum mathematice. Sed major virtus activa potest distantius agere ; igitur Sol potest distantius agere quam radius, et non agit in hæc inferiora mediante radio, tanquam causa agente. Radius tamen aliquam actionem haberet propriam, sed Sol prævenit ejus actionem. Et sic agente debiliori præsente potest agens fortius prævenire actionem ejus prius inducendo illum effectum, quam esset debilius agens natum inducere in majori tempore.

De hoc supra d. 9. 3.n.3. et 4. Sol non agit mediante radio.

Radium reflexum esse a luminari immediate.

Idem etiam patet de radio reflexo, quod sit immediate a luminari, per experientias de speculo ardente, quia ignis non causatur ab isto, sed a Sole. Similiter species visibilis causata in oculo, per quam videtur imago in speculo, non causatur ab imagine, sed ab objecto cujus est. Patet, nam ad motum illius rei variatur ille radius, nec potest fingi aliquid in speculo, ut imago, vel species, a qua causatur radius reflexus, nam illud quod apparet in speculo, non est nisi imago vel species, quam res in se habet. Patet per Perspectivos præcise, et per Alacen et Eucliden *lib. de speculis*, nam probant isti, quod in speculis planis res apparet ultra speculum ad tantam distantiam, ad quantam in rei veritate ipsa est circa ; sed constat quod species rei non transit per speculum densum de chalybe ; ergo nulla species est causativa hujus radii visualis reflexi a speculo, sed solum habet ipsam rem pro causa efficiente.

Idem patet de radio fracto cum causatur combustio, impleto urinali aqua, ex opposita parte Solis, nec generatur ignis ab aqua, nec vitro, sed a Sole. Præterea, baculus in aqua apparet fractus, quia frangitur radius suæ speciei, quia declinat ab incessu recto, ut dictum est, et non causatur ab alia specie, alias non appareret baculus fractus.

Datur lumen luminis.

Præter hæc lumina est aliud, quod vocatur accidentale, sive secundarium, ibi est umbra, et non tenebra, quia in tali lumine videmus nullo radio illorum trium præsente, et illud lumen non multiplicatur immediate nisi a luminari, sed est per se species sensibilis luminis primarii.

7.

Ad argum. primum principale.

Ad primum principale, dico quod illa lux fuit corpus luminosum denominatum a qualitate nobili in eo, et forte fuit illud corpus, quod nunc

dicitur *Sol*, etsi non fuit tunc lucens tanta luce sicut nunc.

Ad secundum.

Ad aliud, quod Augustinus accipit *lumen* pro spiritu luminoso, talem enim spiritum appellat Avicenna *lumen* vel *lucem*, 6. Naturalium part. 9.

Ad tertium.

Ad aliud dico, quod lux est principium alterandi et disponendi ad generationem substantiæ, et in termino substantia producit substantiam, et non lux substantiam.

Ad quartum.

Ad aliud respondet Avicenna, 6. *Naturalium part.* 3. *cap.* 2. quod ibi sunt aliqua similia corpori, cum dicitur radius frangi vel moveri, etc.

Ad quintum.

Ad aliud, cum dicitur quod habet *esse* reale in medio, et non intentionale, dico quod habet utrumque *esse* in medio, quia et est res et intentio in medio.

8.

Quælibet forma denominat suppositum, in quo est.

Ad primam probationem, dico quod quælibet forma potest denominare suppositum, in quo est, et ideo sicut dicimus aerem esse illuminatum, si sic esset nomen impositum, quo species coloris denominaret medium intentionaliter, posset concedi illo modo, aer *albinus*, vel aliquo alio nomine ; sed nunc non habemus nomen impositum ad denominandum colorem, nisi nominare subjectum secundum *esse*, quod habet in subjecto, ubi est formaliter ; in proposito habemus *lucens* et *illuminatum*.

Ad aliam probationem, cum dicitur, lumen in medio excludit oppositum, dico, quod verum est oppositum privative, sic quod non est ibi carentia luminis ; et sic species albi in medio excludit oppositum privative, quia non est ibi carentia speciei, sed non excludit speciem objecti contrarii albi. Sic nec excludit unum lumen aliud lumen a medio, quia stellæ et Sol simul illuminant medium.

Unum lumen non excludit aliud.

Ad tertiam probationem dico, quod sicut habet actionem realem in medio, sic habet talem entitatem realem in medio, quæ competit tali actioni, quia alterat et disponit ad inductionem substantiæ, et in termino substantia producit substantiam.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

Utrum cœlum sit substantia simplex ?

Alens. 2. *p. q.* 44. *m.* 2. Averr. *de substantia orbis cap.* 2. *et* 8. *Metaph. cap.* 4. D. Thom. I. *p. q.* 66. *art.* I. *et* 2. D. Bonav. 2. d. 12. Henric. *quodl.* 4. *q.* 16. Conimbr. I. *de Cœlo, c.* 2. *q.* 4. *et lib.* 2. *c.* 2. *q.* 3. Scot. *in Oxon. hic q.* I. *et* 2. *Phys. q.* 4.

1. Argument. primum.

Circa istam distinctionem decimam quartam quæritur primo, utrum cœlum sit substantia simplex ?

Quod non. Augustinus 2. super Genes. cap. 5. *Super aerem purus ignis esse dicitur, de quo sidera esse facta conjectant* ; igitur cœlum fit ex substantia corporali ; non igitur est substantia simplex.

Secundum.

Item, Beda loquitur *super Gen.* de aquis supra cœlum, et aqua est sub cœlo ; sed medium capit naturam extremorum ; igitur cœlum fit ex aquis.

Tertium.

Item, in omni moto necesse est imaginari materiam, 8. *Metaph. et* 1. *Physic.*

Quartum.

Item, cœlum est animatum, igitur est compositum ex anima et corpore. Probatur primo ex Avicenna 9. *Metaph. cap.* 4. qui præter animam motam ponebat Intelligentiam separatam et conjunctam. Idem secundo videtur per Philosophum, 2. *de Cœlo, et per Commentatorem* 12. *Metaph.*

Contra.

Oppositum, si sic, naturaliter esset corruptibile, quia *materia est ex qua res potest esse, et non esse*, 8. Metaph.

SCHOLIUM I.

Opinio Philosophi, cœlum esse alterius rationis ab inferioribus ; primo, quia ejus motus non est a medio, nec ad medium ejus rei ad quam est. Secundo, quia est incorruptibile secundum totum et partes ; consequenter posuit cœlum sine materia, et corpus simplex. Unde non posuit animatum, quidquid supra dicat Avicenna. Theologi autem ponunt compositum ex materia, et forma ; variant tamen assignando rationem quare sit incorruptibile.

2. Cœlum corporeum

Circa istam quæstionem aliquid est certum, aliquid est dubium. Certum, quod cœlum non est substantia incorporea, cum sit quantum et sensibile. Cum igitur in primis operibus naturæ, et communibus, non sit miraculum, non erit ibi accidens sine subjecto ; igitur ibi est substantia subjecta tali accidenti.

Cœlum secundum Philosophum non est ejusdem materiæ cum inferioribus.

Primo igitur secundum intentionem Philosophi cœlum non est ejusdem naturæ cum istis inferioribus, quia, ut vult Philosophus *primo de Cœlo, text. com.* 20. motus naturalis est a medio, vel ad medium illius rei, quæ est ejusdem naturæ cum elemento vel elementato ; sed motus cœli est circa medium.

Dices per eamdem rationem, ignis non erit ejusdem naturæ cum inferioribus, quia perpetuo movetur

motu circulari, *primo Meteororum*, et similiter suprema pars aeris.

Motus circularis ignis et aeris non est ab ipsis.

Dico quod evidentia rationis Philosophi est in hoc, quod motus, qui est primus alicujus rei, non est contra inclinationem illius rei, licet aliquis motus secundarius possit esse perpetuus, et contra inclinationem rei secundum se, quia motus primus rei, vel est a principio intrinseco activo, vel passivo, ita quod passivum non habet inclinationem in contrarium. Nunc autem ille motus circularis et ignis et aeris, non est motus primus eorum, sed habent illum virtute cœli, et non dicitur simpliciter violentus, quia ubi virtus superior vincit inferius sub eo, licet in tali motu esset violentia respectu inferioris considerati secundum se, non tamen simpliciter, quia naturale est inferiori, quod obediat superiori, et quod ab eo superetur. Non sic potest dici de cœlo, quia ipsum est primum mobile ; ideo prioritate nullius prioris motus posset aliquis esse motus naturalis ejus, et tamen violentus respectu cœli considerati secundum se ; ibi igitur non invenitur contrarietas ; igitur non videtur quod sit ejusdem rationis cum corporibus inferioribus.

3. Item sic : Illud corpus cœleste apparet esse incorruptibile secundum totum, et secundum partes ; non sic quæ sunt infra sphæram activorum ; igitur ista differunt genere 10. *Metaphys.*

Illud igitur videtur probabile Philosophice loquendo, et Theologice.

Cœlum cur incorruptibile.

Istud tamen facit difficultatem in proposito, quia cœlum convenit cum substantia incorporea in incorruptibilitate, et cum corruptibili in corporeitate ; ideo dicitur quod posset ibi poni duplex compositio ex materia et forma, vel ex anima et corpore. De prima compositione dicitur quod componitur ex materia et forma, quia omne ens actu, vel actuans, vel habens ; cœlum non est actus tantum, quia sic esset substantia actu infinita, nec esset sensibile ; igitur habet actum.

Opinio Ægidii tratatu de materia cœli.

Sed quomodo est incorruptibile ? Dicitur quod quia forma sua terminat appetitum totum materiæ, ideo excludit omnes privationes ; et ideo non obstante quod materia sit ejusdem rationis in cœlo, et in istis corruptibilibus, adhuc cœlum est incorruptibile.

D. Thom. p. 1. q. 66.

Alii dicunt eamdem conclusionem, assignando aliam causam incorruptibilitatis, scilicet propter carentiam contrarii. Et illa opinio minus ponit, quia non ponit quod forma cœli excludit omnes privationes ; sed sufficit carentia contrarii ad hoc quod salvetur ejus incorruptibilitas, non obstante quod materia sit ejusdem rationis.

SCHOLIUM II.

Ratio supradicta Ægidii pro cœli incorruptione, quia ejus forma tollit privationes omnium aliarum formarum, rejicitur quatuor argumentis claris, ex quibus etiam rejicitur ratio D. Thomæ, asserentis esse incorruptibile, quia caret contrario, et quia Philosophus posuit quod omne corruptibile tandem corrumperetur, quia secundum eum, omni potentiæ passivæ correspondet activa in natura. Alii dicunt materiam cœli esse alterius rationis. Sed hoc est contra Philosophum, quia non plus concederet duas materias primas diversas, quam duo efficientia prima, duosque fines diversos. Præterea, oportet dicere tot esse diversæ rationis materias, quot sunt orbes, vel alii agent in alios.

4. Contra istas vias, quod neutra sit

Opiniones superiores rejiciuntur. Forma cœli non tollit omnes privationes a sua materia.

vera, probatur, quia si susceptivum sit natum recipere formam, et non habet eam, sequitur quod privatur; igitur si materia cœli de se sit nata recipere formam ignis, si eam non habet, necesse est quod ipsa privetur. Et cum dicitur postea, quod omnis privatio excluditur per formam cœli, illud est impossibile quod tollatur privatio a susceptivo, nisi per dans *esse* formaliter oppositum illi privationi; igitur cum forma cœli non dat materiæ *esse*, quod forma ignis daret formaliter, impossibile est quod tollat privationem formæ ignis.

Item, secundum istos, intellectiva est perfectissima forma citra Intelligentias, et tamen ipsa non tollit a materia privationem formæ ignis, quin compositum sit corruptibile, quia materia sub forma cœli manet apta ad formam ignis; igitur non tollit forma cœli propter ejus perfectionem, privationem aliarum formarum.

Item, etsi forma cœli haberet in virtute formas mere naturales, non tamen animam intellectivam, nec secundum Philosophos, nec secundum Theologos; igitur non tollit privationem intellectivæ a sua materia.

5\. Item, vel oportet istos dicere quod omnia corpora cœlestia sint ejusdem speciei, cum tamen operationes apparent contrariæ, vel oportet eos dicere quod tot sunt ibi materiæ quot corpora distincta specie, quia si materia sit ejusdem rationis, et sint corpora diversarum specierum, igitur unum corpus cœleste potest aliud corrumpere, sicut ignis aerem, quia materia ejusdem rationis et formæ contrariæ. Et ista ratio potest esse contra secundam sententiam de carentia contrarii. Et similiter necesse est ponere aliquid intrinsece, quod est causa incorruptibilitatis, et non solum causa extrinseca.

Omne corruptibile tandem corrumpetur, secundum Philosophum.

Ideo nihil valet dicere quod ex natura sua est corruptibile, vel saltem sibi non repugnat corrumpi, et tamen quod per carentiam contrarii efficitur incorruptibile. Præter hoc illud est plane contra Philosophum, quia Aristoteles posuit quod in natura omnipotentiæ passivæ correspondet activa naturalis, quæ tandem reducit in actum; igitur omne quod est corruptibile passive, tandem actu corrumpetur.

6\. Tertia opinio.

Alia opinio salvat incorruptibilitatem cœli per hoc, quod materia est alterius rationis ab istis generabilibus. Sed illud est plane contra Aristotelem, ut habetur 12. Metaph. *Omnis potentia mere passiva contradictionis est*, quia nihil mere passivum determinat se ad *esse*, et in eodem 9. *Cœlum est formaliter necessarium*. Ista igitur sunt incompossibilia quod sit incorruptibile sic, et quod sit formaliter necessarium, et tantum per potentiam mere passivam.

Item, materia ita est unius rationis quantum est de se, quod non plus plurificatur quam actus de se; ideo non plus poneret Philosophus duas potentias passivas, quarum neutra reduceret aliam, quam poneret duo efficientia simpliciter prima, vel duos fines. Et similiter oportet per hoc ponere quod tot sunt ibi materiæ diversarum rationum, quot formæ specificæ in corporibus cœ-

lestibus, quia si duo differentia haberent materiam ejusdem rationis, unum posset aliud corrumpere.

SCHOLIUM III.

Vera opinio, secundum Philosophum cœlum esse corpus simplex, quia posuit illud simpliciter necessarium. Rejicit Doctor rationes Ægidii, quibus nititur probare secundum Philosophos esse compositum. At secundum Theologos, ut videtur colligi ex sacra Scriptura, cœlum est compositum ex materia et forma, ejusque materia est ejusque rationis cum aliis, est tamen incorruptibile, quia incapax accidentium tendentium ad corruptionem.

7. *Auctoris sententia.*

Dico igitur primo secundum intentionem Philosophi, quod cœlum est substantia simplex. Unde bene sentit Commentator, 12. *Metaph. text.* 25. secundum mentem Aristotelis, quod impossibile est potentiam contradictionis esse in simpliciter necessario, ideo est tantum suppositum simplex, quod substat quantitati cœli.

Cœlum est corpus simplex secundum Philosophum.

Dices, unio potest esse in necessario, quamquam alterum unitorum quantum est de se, habeat potentiam, vel sit potentia.

Contra, impossibile est unionem esse necessariam, et alterum unitorum esse meram potentiam contradictionis, quia, ut habetur 7. *Metaph. text. comm.* 22. talis potentia est, *qua res potest esse, et non esse.*

8. *Ad rationem primæ opinionis n. 3.*

Ad rationes pro prima opinione, cum dicitur quod *actus, qui est substantia per se existens, est pure intellectus, et non sensibilis,* dico quod hoc est verum loquendo de tali actu per se existente, qui non est capax accidentium similium, qualium sunt substantiæ corporeæ susceptivæ. Et sic oportet Philosophum glossare, vel oportet quod contradicat sibi ipsi, quia ipse ponit quintam essentiam necessariam formaliter, et nihil ponit formaliter necessarium, in quo est mere potentia contradictionis; igitur oportet quod ipse ponat talem actum ibi sine potentia contradictionis, qui substet quantitati, quam videmus.

Intelligentia dicitur anima cœli.

Loquendo de secunda compositione ex corpore et anima, dico quod motor proprius cœli posset dici anima cœli per oppositum ad motorem separatum, et illa anima dicitur esse motrix, sed non sibi unitur ut forma ejus, quia licet oporteat movens et motum esse simul secundum contactum virtualem, non propter hoc sequitur quod motor est forma moti, quia anima non est actus corporis, nisi mixti; aliud enim non esset sibi proportionatum. Nunc autem ubi unitur anima corpori mixto, ut forma, ibi sunt potentiæ sensitivæ; sed per Commentatorem 2. *Metaph.* in Intelligentiis non sunt de potentiis animæ, nisi intellectus et voluntas; igitur ille motor non est forma corporis cœlestis.

Repugnat cœlum esse intellectivum.

Præter hoc, impossibile est animam intellectivam esse subjectum quantitatis, quia non extenditur per se, nec per accidens; et ibi non est miraculum conservando accidens sine subjecto; igitur oportet quod ibi sit alia substantia ab anima intellectiva; igitur istius naturæ nihil est anima intellectiva; igitur ibi est simplex subjectum quantitatis, quod ab anima movetur.

9. *Secundum Theologos cœlum est compositum.*

Secundum Theologos, secundum quod Scriptura videtur intelligi, contrarium esset tenendum, quia videtur probabile quod necesse sit po-

nere cœlum compositum ex materia et forma, quia in operationibus primæ diei fecit cœlum Empyreum cum Angelis, et materiam sub forma confusionis, et sic intelligitur, quod *in principio creavit Deus cœlum et terram*, Genes. 1. et primum corpus, et postea produxit Deus omnia alia corporalia, ita quod in primo die fuit materia sub forma chaos, ita quod de isto tanquam de primo creato postea fiebant alia corpora, quæ prius erant sub forma conclusionis. Vel oportet dicere quod in primo instanti creationis erant omnia producta in *esse* specifico, quia post primum instans creationis nihil simpliciter causabatur.

Materia cœli quæ sit.

Nec secundum Theologos est ponendum quod materia cœli sit alterius rationis a materia inferiorum, quia tunc fuissent duo chaos, unum a cœlo Empyreo, aliud juxta globum lunarem, aliud istorum in sphæra activorum. Ideo incorruptibilitas, quam ponit Theologus in cœlo, æqualiter salvatur per materiam ejusdem rationis, sicut per materiam alterius rationis, quia actus illius materiæ est alterius rationis, quam sit forma generabilium. Et ideo potest totum compositum non esse capax talium accidentium, qualium est ignis capax, atque ideo neque cœlum alterabile, alteratione tendente ad corruptionem, neque est corruptibile a tota natura creata, sed a solo Deo potest corrumpi de potententia ordinata Dei. Istum intellectum incorruptibilitatis cœli ponit Damascenus *lib.* 2. *orth. fid. cap.* 20. dicens quod *cœlum conservatur Deo volente*, etc. Elongatur enim a quolibet contrario, et natura non potest in ipsum agere; et istæ sunt duæ causæ quare est incorruptibilis. Sed estne ista forma cœli anima sua secundum Theologos?

Unde incorruptibilitas cœli secundum Doctorem.

SCHOLIUM IV.

Licet Augustinus aliquando dubitaverit an cœlum esset animatum, tamen negat ei animam, locis hic citatis, et lib. de duabus animabus c. 4. et 2. Retract. cap. 7. Hier. hic citatus, et cap. 4. et 45. in Isaia, Damascen. hic citatus.

10. **Cœlum an sit animal.**

Dico quod secundum Augustinum dubitatio fuit, si cœlum fuit animal, quia *libro* 1. *Retractationum, cap.* 5. non retractavit absolute, qui dixit: *Non hoc falsum esse dico, neque quod verum est reprehendo*, et tamen non creditur fecisse librum post istum. Similiter *in Enchiridio* 33. *vel* 42. non habuit pro certo sive fuit animal, sive non; tamen in libro de Vera Vita videtur ponere determinate quod non fuit cœlum animatum, ubi dicit: *Qui asserit corpora cœlestia esse rationalia, se esse irrationalem demonstrat.* Tamen excluditur per hoc, quod istum librum non composuit Augustinus, vel si fecit, fuit *post librum Retractationum*. Sed Damascenus, *cap.* 20. ponit determinate quod non sunt sidera animata; et Hieronymus concordat cum eo, *cap.* 1. *Genes.* 1. *

* Vide eumdem super Psalmum, audite cœli.

Similiter aliqui nituntur probare sic per rationem: *Materia est propter formam*, 5. Physic. Com. 2. Physic. com. 26. igitur non unitur forma materiæ, nisi propter aliquam perfectionem, quam forma consequitur ex unione; sed corpora cœlestia non habent operationem sensitivam; igitur in nullo deserviret ma-

teria tali animæ, quia non recipit phantasmata.

11. Ratio quare cœlum non est animatum.

Ista tamen ratio deficit, quia non solum unitur forma materiæ, propter perfectionem formæ secundum se, sed ut sit unum ens perfectum ex utroque. Unde comparando ista inter se, forma dat materiæ perfectionem, et nullam ab ea recipit; ideo alium colorem potest ratio habere, quia forma, quæ est nata per se esse, unitur propter operationem vel perfectionem consequendam; sed nullam operationem consequeretur anima unita materiæ cœli, cum non utatur potentiis organicis. Ideo Theologice loquendo, alia videtur forma cœli ab anima, et non est necessarium præter motorem communem et proprium, ponere tertium, quæ sit anima orbis, sicut ponit Avicenna *nono Metaphysicæ*.

12. Qualiter dicitur motus cœli naturalis.

Breviter itaque dicendum quod motus cœli est ab Intelligentia, qui motus non est naturalis ex parte mobilis, eo modo quo mobile dicitur naturaliter moveri hîc inferius, ut grave et leve. Hoc autem probatur per Avicennam 9. Metaph. c. 2. sic: *Motus naturalis est mobilis habentis esse, sive existentis extra locum suum naturalem*, quia talis motus est elongatio a dispositione in naturali, et accessus ad dispositionem naturalem, quia quamdiu mobile movetur naturaliter, extra locum naturalem est, quia si in loco naturali esset, non exiret, nisi violenter; ergo si cœlum naturaliter movetur ab Oriente in Occidentem, naturaliter ibi quiesceret.

Item, a quocumque puncto dato, corpus circulariter motum sicut accedit, ita recedit; si ergo ad aliquem terminum moveretur naturaliter, ab illo violenter recederet; ergo unus et idem motus esset naturalis, et non naturalis.

Item, quod movetur naturaliter habet inclinationem propriam ad terminum motus, ut patet de lapide suscepto sursum, qui naturaliter descendit deorsum ad centrum.

13. Quomodo ponit Philosophus hunc motum esse naturalem.

Dicunt Philosophi quod motus hujusmodi naturalis est ex parte moventis, quia dicunt quod naturale est ipsi Intelligentiæ movere cœlum motu tali, qui potest esse perpetuus. Ponit enim Philosophus Deum producere aliud a se ex necessitate naturæ, et Intelligentiam sic movere cœlum. Unde dicit 12. *Metaph.* quod Intelligentiæ sint in optima dispositione, quando movent cœlum, et tot ponit de eis, quot posuit orbes mobiles.

Est tamen intelligendum, quod non posuit Intelligentias ita esse in optima dispositione, quando movent cœlum, ut ipsum movere esset earum optima dispositio et felicitas, cum eam alias posuerit in altiori actu, scilicet in veritatis speculatione; sed hoc posuit necessitate naturali, inquantum ex summa perfectione earum naturali necessitate consequeretur communicatio ad extra. Unde licet posuerit Deum intelligentem, et voluntatem agere per intellectum, nihilominus posuit quod ex necessitate naturali produceret extra, inquantum ad plenitudinem suæ perfectionis naturali necessitate communicatio sequeretur, sicut nos in agentibus naturalibus ponimus. Posuit etiam Intelligentiam movere ut amatum ad desideratum

tamen necessario inquantum videt ipsum primum dantem *esse* per cognitionem et appetitum, et sic appetit ei assimilari, communicando suam perfectionem extra diversis effectibus; et quod hoc non possit facere, nisi mediante motu; et ideo posuit quamlibet Intelligentiam habere virtutem sibi proportionatam respectu orbis, quem movet, ita quod si opponeretur una stella de novo, fatigaretur, quia mobile esset improportionatum in modo; sicut accidit fatigatio in nobis, et sic posuit quod secundum proportionem suæ perfectionis intraneæ naturalis consequitur quamlibet Intelligentiam communicare perfectiones essendi ejus quantum posset, et habere proportionabile virtutis suæ, per cujus motum tot extra produceret, quot posset.

15.

Sed Theologi contrarium ponunt, scilicet quod Deus non naturali necessitate, sed libere agit, et similiter Intelligentiæ. Quantæcumque enim perfectionis fuerint ad communicandum extra, ponimus subesse determinationi liberi arbitrii, tamen ponimus per ministerium Angelorum motum fieri; non tamen omnes Intelligentias movere, neque singulas earum, quæ movent, æque movere, quia una potest movere plures orbes, vel unum, secundum voluntatem Dei.

Quod autem moveant, patet per Augustinum 3. *de Trinit.* 6. et est congruentia, quia Deus communicat effectibus suis causalitatem, quam habere possunt; sed movere est hujusmodi; ergo Angeli movent, licet non omnes, nec necessitate, sed arbitrii libertate.

16.

Ad argum. primum.

Ad primum principale, potest dici quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem Platonicorum, quia ante Aristotelem non fuit posita quinta essentia, et ratio secundum opinionem eorum est, quia cœlum fuit productum ex igne. Vel potest dici quod auctoritas solvit seipsam, quia manifeste patet quod loquitur secundum opinionem aliorum, cum dicit quod ibi *est purus ignis, de quo sidera esse facta conjectant*, hoc est, alii, de quorum opinione loquitur. Vel potest dici per unam glossam Strabi, super istum locum, quod illud, de quo fiebat cœlum, hoc est, firmamentum, vel sidera, dicitur ignis, propter quamdam proprietatem, ut propter lucem, quæ est proprietas ignis.

Aqua super cœlo quomodo. Ad secundum.

Ad aliud potest dici quod accipitur ibi *aqua* pro composito ex materia et forma confusionis ut pro isto chaos; istud tamen secundum veritatem non magis fuit aqua vera quam ignis. Nec oportet medium secundum situm componi ex terminis, nec esse ejusdem naturæ, sicut nec homo existens inter duos lapides. Sed quomodo est aqua super cœlum et aqua sub cœlo? Aliqui dicunt quod evaporatur super cœlum aqua ab aqua sub cœlo. Sed illa est fictio, quia non sunt corpora sic porosa, quod possit aqua per medium ipsorum sic transire, nec posset transire per sphæram ignis, quia totaliter corrumperetur; ideo videtur quod dicatur *aqua supra cœlum* tantum propter quamdam proprietatem aquæ. Cœlum enim cristallinum potest dici aqua, quæ est supra firmamentum, propter similem qualitatem, et aqua sub cœlo, potest dici illud

confusum chaos, ex quo producebantur alia corpora.

17. Ad tertium. Ad aliud, dico quod secundum Philosophum ex motu cœli magis sequitur ibi non esse materiam quam esse, quia Philosophus non posuit formam, quam non potuit convincere ex operatione, neque posuit materiam, quam non potuit convincere ex motu; ideo solum potest concludi quod ibi est materia ad *ubi*, et non in potentia ad aliam formam substantialem.

Ad quartum. Ad aliud, dico quod cœlum non est compositum ex anima et corpore.

Ad primam probationem. Ad probationem dico, negando Avicennam, quia ipse nec posuit Philosophice nec Theologice; sed principaliter dixit necessarium esse ponere animam, tertium quid a motore conjuncto et separato.

Ad secundam. Ad Philosophum, 2. *de Cœlo*, dico quod non intelligit quod aliqua anima uniretur cœlo in ratione formæ, sed tantum in ratione motoris. Idem intellexit Commentator, 2. *Metaphysic.*

QUÆSTIO II.

Utrum sint plures cœli mobiles?

Alens. 2. *p. q.* 18. *m.* 4. *et q.* 52. *art.* 4. Albert. *tract. de quatuor cœlis q.* 4. *a.* 1. Ægid. *l.* 2. Hexaemeron. *c.* 36. Conimbr. *l.* 2. *de cœlo, cap.* 5. *quæst.* 1.

1. Primum arg. Quod non. Genes. 1. *Fecit duo luminaria magna, et stellas, et posuit ipsa in firmamento cœli*; igitur corpora cœlestia sunt in eodem cœlo.

Secundum. Item, 5. Metaph. text. 8. *Continuum est, cujus motus est unus et indivisibilis secundum tempus*; sed ad motum primi orbis inferiora omnia moventur; igitur sunt continua; igitur unus orbis. Antecedens patet, quia motus superioris orbis et inferioris sunt indivisibiles secundum tempus.

Contra. Oppositum, si non esset nisi unum cœlum mobile, impossibile esset stellas aliquas non semper esse æque distantes ab invicem; consequens est contra sensum. Consequentia patet, quia si sint in uno orbe, et aliquando plus distent, aliquando minus, oportet illud dividere cœlum, vel duo corpora esse simul.

SCHOLIUM I.

Novem esse cœlos secundum antiquos. Colligitur iste numerus ex distantia Planetarum inter se, et ad stellas fixas, fixarum ad polum et motum diurnum, qui non potest esse a stellato, quia habet alium proprium; unde ponitur nonum, quod est septimum mobile. Alii postea invenerunt decimum, constituentes duo in stellato. Non loquitur Doctor de Empyreo, quia ratione non scitur. Patres illud ponunt, Basil. hom. 2. et 3. in Hexaemer. Damasc. lib. 2. c. 6. Clem. 1. et 2. Recog. Hilar. in Psal. 112. Athanas. Chrys. et Theophyl. in c. 4. ad Hebr.

2. Stella non movetur, nisi orbe suo moto. Ad quæstionem. Omnes Astronomi et Naturales unum supponunt, scilicet quod non est ponenda stella moveri, nisi ad motum orbis, in quo est; aliter enim vel esset vacuum in orbe, vel cœlum esset rarefactibile et condensabile, quia stella egrediens de suo proximo continente in aliam partem sui divideret partem orbis, vel simul esset cum illis. Et ex isto sequitur quod omnes duæ stellæ, quæ quandoque magis distant ab invicem, quandoque minus, habent alium orbem, et alium.

Nulla stella nos latet. Secunda propositio, quem supponunt, est, quod non est stella aliqua

quin possit deprehendi per instrumenta; nec etiam locus stellæ in signis, ut patet per Ptolemæum *dictione* 3. *Almagesti*, *cap.* 1. et præcipue per armillas. Sed notum est per ista instrumenta, tantum septem corpora cœlestia sic se habere, quod aliquando distant inter se; et respectu aliorum; igitur tantum sunt septem orbes deputati septem Planetis erraticis, quia Aristoteles 11. *Metaph.* dicit quod non est ponendus orbis, nisi gratia lationis alicujus astri; igitur tot sunt cœli, quot sunt Planetæ. Non oportet igitur ponere cœlum, quod non deprehenditur per stellas.

Septem orbes unde noti.

Ulterius oportet ponere orbem sphæræ stellarum fixarum, quæ ponuntur omnes in uno orbe, nam stellæ semper sunt in eadem propinquitate et distantia. Patet enim per figuram: Si tres stellæ faciunt triangulum in cœlo, ita facient in æternum, ideo convincitur quod in uno orbe sunt.

Stellarum quædam fixæ, et omnes in uno orbe.

3, Præter istos oportet ponere cœlum nonum, licet Aristoteles *primo de Cœlo*, hoc non affirmavit, non tamen negavit; tamen ratione convincitur hoc, quia unius orbis non est nisi unus motus primus, licet orbes inferiores habeant varios motus; sed cœlum stellarum non potest moveri tantum motu primo diurno, qui est motus primus, 8. *Physic.* uniformis ab Oriente in Occidentem; igitur oportet quod ille motus sit primus motus orbis, ut noni. Quod autem motus ille uniformis non sit semper motus sphæræ octavæ, probatur quia per instrumenta deprehenditur quod aliqua stella fixa aliquando magis distat a circulo æquationis diei, et a polis in mobilibus simpliciter, aliquando minus.

Unde colligitur nonum cœlum

Item, eædem stellæ aliquando magis distant ab intersectione Æquinoctialis et Zodiaci, aliquando minus, quod non facit aliqua pars orbis moti isto motu uniformi.

4. Contra Aristoteles dicit *duodecimo Metaph.* quod non oportet ponere orbem, nisi gratia lationis astrorum; igitur non oportet ponere orbem motum, nisi propter motum astri in eo.

Orbis ponitur gratia lationis, exponitur.

Dico quod ex motu astrorum deprehenditur talis orbis, non tamen est necesse ponere istum orbem gratia lationis alicujus astri existentis in ipso, sed gratia lationis astri alicujus orbis; et etiam oportet ponere gratia omnium motorum, quod sit aliquid primum motum. Nunc autem deprehenditur istas stellas cum motu uniformi diurno habere motum lationis, secundum quam magis et minus distant a polis Æquinoctialibus, et similiter motum longitudinis habent, secundum quem eædem stellæ magis et minus distant a capite Arietis et Libræ immobili, quod non fieret per motum unius orbis; ideo oportet ponere alium orbem, cujus accidens proprium sit motus diurnus uniformis.

Stellæ nunc magis nunc minus distant a polis æquinoctionalis et mundi.

5. Sed discrepant hîc Naturales ab Astrologis de motibus Planetarum, et de orbibus, nam apparet Planetas sensibiliter moveri contra raptum primi orbis, scilicet ab Occidente in Orientem, cujus probatio est; nam esto quod aliqua stella sit conjuncta cum Planeta quantum ad aspectum in una nocte, in sequenti vel pluribus noctibus apparebit distantia nota-

Unde constat Planetas moveri contra motum primi orbis.

bilis illius Planetæ a stella versus Orientem, ex quo convincitur quod Planetæ motus est ad Orientem. Sed utrum sit ita secundum veritatem, quod scilicet orbis Planetæ volvatur ab Oriente ad Occidentem, vel tantum hoc sit secundum apparentiam, dubium est. Alpetragius tamen in suo libro intendit salvare istam apparentiam, ponendo omnes orbes moveri ad unam partem, scilicet ad Occidentem per motum proprium, et hoc per duas propositiones.

6. Opinio negans motum Planetis contra motum mobilis.

Prima propositio est ista, quod motus corporum inferiorum subjiciuntur motibus corporum superiorum, et ideo motus omnium sphærarum inferiorum sunt tantum ad eamdem partem, cum motu sphæræ primæ, qui est ad Occidentem uniformiter.

Secunda propositio est, quod omnis virtus in remotiori debilius operatur quam in propinquiori, et ideo virtus motiva sphæræ primæ, quæ est ad Occidentem, uniformiter in orbe propinquiori causat motionem Occidentem fortiorem et velociorem, in orbe vero magis distanti debiliorem et tardiorem; et ideo Luna ab ista velocitate diurni deficit, quia primus motus diurnus fit in die naturali, alii orbes incurvant istum motum unde Luna per tredecim gradus Zodiaci deficit versus Occidentem a motu orbis primi; et ideo vocat Alpetragius istos motus orbium aliorum a primo, motus incurvationis, et sic videtur procedere in suo discursu, cum tamen non faciat secundum veritatem. Et de isto bene dicit Linconiensis *primo capitulo sui Computi*, eum niti conjecturis.

SCHOLIUM II.

Putat Doctor contra Alpetragium et Aristotelem cum communi, ponendos esse orbes excentricos, id est, non ejusdem centri cum mundo, et in quolibet Planeta, ut evitetur sectio, penetratio et vacuum, ponendos esse tres orbes, quorum superior, secundum convexam, et inferior secundum concavam, sunt concentrici, secundum alias duas, excentrici mundo. Medius autem orbis, qui differens dicitur, sub utramque superficiem, est excentricus mundo, sed concentricus superficiei concavæ superioris, et convexæ inferioris; et juxta hæc salvatur elongatio Planetarum sine sectione, penetratione vel vacuo. Vide figuras apud Doctorem in Oxon. quæst. 2. Pro intelligentia hujus quæstionis, oportet totam materiam de sphæra scire.

7. An ponendi epicycli, ad accessus et recessus Planetarum.

Sed est alia apparentia in cœlo de motu Planetarum accedendo et recedendo a Zodiaco versus polum ad Septentrionem vel Meridiem, et vocatur motus latitudinis. Istum motum salvant Astronomi moderni per epicyclos, ut patet describenti theoricam Planetarum. Alpetragius tamen in libro suo sequens Aristotelem et Commentatorem, 2. *Cœli et Mundi*, qui negarunt epicyclos, vult salvare istum motum per egressiones polorum orbium Planetarum, a polis orbis signorum ad Aquilonem et meridiem. Sed alius motus apparet in Planetis, scilicet motus elevationis et depressionis, nam certissime convincunt Astrologi diametrum visum alicujus Planetæ crescere et decrescere. Est autem diameter, illa pars quam nobis occultat Sol, vel alia stella, cum interponitur inter visum nostrum, et illam partem cœli; illud maxime probo per eclipsim Lunæ. Nam compertum est quod Luna et Sole existentibus in eadem distantia a nobis, scilicet a capite et cauda Draconis,

Quid diameter.

Demonstratur accessus Lunæ ad terram.

causatur inæqualis eclipsis sive secundum quantitatem, sive sit eclipsis partialis et particularis, sive secundum moram, si fuerit universalis, sive totalis; quod non esset, nisi Luna vel Sol essent propinquiores terræ in uno tempore quam in alio, ut Luna videlicet cæteris existentibus paribus; tamen eclipsis major non est, nisi quia Luna est in majori latitudine umbræ, ut videtur tunc, quam alias. Sed hoc est impossibile, nisi per majorem accessum ad terram in uno tempore quam in alio, et ideo coacti sunt Astronomi ponere orbes Planetarum excentricos et epicyclos; et de Marte apparet etiam quod sit alterius quantitatis.

Ponendos esse epicyclos.

8. Aliquando tamen Alpetragius credidit oppositum. Et Commentator. 12. *Metaph.* dicit se quondam in proposito habuisse salvare omnia ista, absque hoc quod ponantur orbes habentes aliud centrum, quam centrum mundi, sed in senectute sua omnia desperavit. Sed Aristoteles *in de Cœlo et Mundo*, nititur probare excentricitatem, quia vel esset vacuum, vel oportet stellam findere orbem. Et Alpetragius in principio sui libri dicit quod excentricitatem in orbibus cœlestibus abhorret natura. Sed Alpetragius per incurvationem et exitum polorum non potest salvare motum elevationis et depressionis, sed tantum per excentricos. Ideo Aristoteles male intellexit excentricos, quia quod ponitur totus orbis Lunæ excentricus, et moveatur excentrice, hoc est impossibile, tunc enim necessario relinqueretur vacuum, si orbis superior sit concentricus mundo, vel stella findet orbem. Sed aliter possunt bene poni excentrici secundum modum ponendi Astronomorum, qui ponunt circulum deferentem excentricum moveri in quodam concentrico, ita quod connexum unius sit excentricum ponendo quandoque excentricos, sicut patet scienti theoricam.

Aristot. deceptus in negando excentricos orbes.

Ad primum principale, dico quod vocatur ibidem cœlum totum, quod est supra regionem elementarem, usque ad cœlum Empyreum.

Ad primum principale.

Ad aliud, dico quod alius est motus orbis superioris et inferioris, quia non simul complent circulum suum, sive hoc sit per defectum virtutis motivæ, sive per proprium motum contra raptum firmamenti.

Ad secundum.

QUÆSTIO III.

Utrum stellæ aliquid agant in inferiora?

Dionys. 4. *de divin. nomin.* Aug. 13. *de Trin. c.* 4. Basil. *hom.* 6. *in Hexaemeron*. D. Thom. 1. *p. q.* 110. *a.* 1. *et q.* 115. *quæst.* 3. D. Bonav. 1. *hic* 2. *p. a.* 2. *q.* 2. Richard. *q.* 3. *art.* 3. Conimb. 2. *de Cœlo cap.* 3. *q.* 1. 2. 3. *et* 4. Scot. *in Oxon. hic et in Theorem.* §. Non omne agens.

1. Argumentum primum.

Quod non, 7. Physic. text. 8. et 9. *Movens et motum sunt simul*; sed stellæ non sunt simul cum istis inferioribus.

Dicitur quod agunt in medium, et inferiora sunt simul cum medio.

Contra, cœli sunt intermedii inter stellas, et medium cœlum non est susceptivum peregrinarum impressionum.

Secundum.

Item, a causa determinata nihil contingenter evenit; sed si stellæ agunt ex necessitate naturæ, igitur in inferioribus nihil contingenter evenit.

Tertium. Item, si agunt in inferiora, aut igitur per motum localem, aut per aliquam formam permanentem substantialem vel accidentalem? Si primo modo, cum motus sit forma fluens, secundum opinionem veriorem, ut vult Commentator 3. *Physic.* igitur *ubi* esset forma activa; consequens est falsum. Si secundo modo, igitur possent agere in inferiora, etsi non moverentur, quia quamlibet formam permanentem quam nunc habent, tunc haberent.

Contra. Oppositum, Genes. 1. *Sunt in signa et tempora*, etc. et exponitur de qualitate aeris; igitur stellæ faciunt ad serenitatem aeris.

Item, 2. *Physic. text.* 26. Homo et Sol generant hominem.

Item, *primo de Generatione text.* 56. accessus et recessus in obliquo est causa perpetuæ generationis.

Item, si non haberent actionem in inferiora, non esset motus necessarius eorum, vel si esset actio totius orbis, et non stellæ tantum, frustra moveretur orbis, cum sit ejusdem rationis in omnibus partibus.

SCHOLIUM I.

Primum dictum: *Stellæ agunt in elementa generando et corrumpendo.* Secundum: *Fluxus et refluxus fit a Luna.* Ita Basil. cit. Amb. 4. Hexaem. c. 6. Arist. 4. de part. animal. et alii citati in Oxon. hic Schol. num. 5. Tertium: *Causant varias impressiones, etsi de his Astrologi certitudinem non habeant.* Vide Conimbr. 2. de Cœlo, cap. 3. q. 9. Quartum: *Causant metalla.* Ita Conimbr. Vide Mirandulam lib. de cœlo, cap. 38. et 39. Zimaram Theorem. 45. Moneo quæstionem istam hinc translatam ad scriptum Oxoniense.

2. Generatio et corruptio ex motu stellarum. Ad quæstionem dico quod stellæ agunt in inferiora, scilicet in elementa, et in ea quæ sunt in via ad mixtionem, et in mixta insensibilia seu inanimata, et etiam in mixta sensibilia, sive inanimata irrationalia. Primum patet primo quod agunt in elementa quantum ad generationem et alterationem, quia approximato Sole magis intenditur virtus elementorum superiorum, et debilitatur virtus inferiorum; recedente vero, accidit e contrario, et ideo alterantur, et tandem corrumpuntur, et alia generantur. Et apparet manifeste de aqua, quod minor est in æstate quam in hyeme.

Objectio. Dices, ex mille pugillis ignis non fit nisi unus terræ; igitur genitum minus replebit de loco; igitur nunc erit vacuum; vel cum generatur corpus majus, erunt corpora duo simul.

Solutio. An æqualem locum occupant elementa semper. Dico quod cum Sol accedit ad unam regionem, recedit a regione opposita, et illuc accedit Planeta frigidus effective, et tunc ibi crescit tantum quantum alibi decrescit, ita quod quantum ad totalitatem, æqualem locum occupant elementa semper. Vel potest dici, quod est aliqualis rarefactio, licet non semper tanta, quod istud solvetur tantum per rarefactionem et condensationem.

3. De fluxu et refluxu maris an a Luna, et quomodo. Agunt etiam in elementa, quantum ad loci mutationem, quia impressiones ignitæ moventur circulariter sicut cœlum, et habent motum irregularem, secundum quod approximantur ad diversum Planetam; sic enim stella dicitur aliquando magis appropinquare uni quam alteri. Similiter stellæ agunt in inferiora, ut in aquam, quia fluxus maris et refluxus non potest salvari, nisi attribuendo hoc Lunæ, quia uniformiter sequitur fluxus et refluxus

motum Lunæ, quia sicut Luna in viginti sex horis complet cursum,et in aliquantulo minus, sic mare Oceanum regulariter quantum est ex se, quia semper aliquis tumor in mari correspondet centro Lunæ, ita quod per lineam perpendicularem opponitur, et semper tenet se contra centrum Lunæ, ita quod mare est ibi majoris elevationis, et tunc currit naturaliter ad locum inferiorem. In locis Borealibus est prior elevatio, et tunc aqua refluit ad locum humiliorem. Hoc tamen non ita uniformiter apparet in brachiis maris, quia propter strictitudinem loci impeditur, ne possit esse sic regularis fluxus et refluxus.

In brachiis maris fluxus et refluxus non uniformes. Quæ causa duplicis fluxus per diem.

Sed quæ causa est quare sunt duo fluxus, antequam Luna compleat universum cursum? Dicunt aliqui Astronomi quod dividenda est aqua per quartas, et Luna habet eumdem situm in una quarta, et in opposita quarta, quia in una semisphæra primo projicit radios non perpendiculares, et quanto magis accedit ad perpendicularitatem, tanto magis mare elevat se, et tunc ponunt quod per radios reflexos causatur ista elevatio in una quarta, et in opposita quarta per radios perpendiculares.

4\.

Astra causant impressiones.

Secundo, dico quod stellæ habent actionem in impressiones, quia omnes vapores elevantur per calorem incorporatum, et habent varios motus secundum varietatem stellarum, quibus approprianiur; et tunc si tanta sit virtus impressa, elevat ipsum ad talem locum; si tanta sit virtus impedientis in tali situ, causatur talis impressio.

Solus Angelus novit certo mutationes serenitatis, et pluviæ.

Dices, igitur Astronomi non judicant quod debet esse pluvia et quanta et in qua regione. Dico quod qui scitet speculativam et practicam, perfecte posset hoc judicare, nullus tamen hoc scit. Sed quilibet Angelus novit naturaliter, quando erit pluvia et quanta et in qua regione, quia novit ubi concurret tale impediens, ex qua virtute generatur ventus ad deferendam nubem ad tantam distantiam, nisi impediatur per miraculum, quia miraculorum non habet notitiam naturalem.

Astra causant metalla.

Tertio, dico quod astra agunt in mixta inanimata, ut generando mineras, in tali regione aurum, in alia argentum, cujus causa non potest esse terra tantum, nec aliqua alia, nisi corpora cœlestia.

SCHOLIUM II.

Astra agunt in animata et animalia, generando qualitates convenientes vel disconvenientes eis; item in intellectum mediante organo, unde *Lunatici* dicti; nunquam tamen necessitant voluntatem. Vide Conimbric. 2. de Cœlo, cap. 3. q. 9. Ad ult. quod astra agunt per suas formas substantiales et accidentales, et non per motum, unde cœlo stante agerent. Est contra D. Thom. q. 5. a. 8. de potentia, de quo Doctor in Oxon. 4. d. 44. q. 4.

5\.

Quarto, dico quod agunt in plantas, in animalia, et in homines alterando, et ideo possunt intendere qualitatem convenientem uni extremo, vel excedendo, vel deficiendo, vel respectu alterius extremi. Et sic possunt disponere quantum ad sanitatem et ægritudinem, ut quantum ad proportionem humorum, et sic possunt alterare corpus animatum, ita ut sit indispositio animæ, et tunc accidit mors. Possunt etiam agere in organa, intendendo qualitatem ad gradum debitum, vel remit-

Sanitas, ægritudo motu stellarum

Intellectus mutatur mediate a Luna, ut in Lunatici.

tendo. Et ideo dicitur quod intellectus corrumpitur corrupto quodam interiori in nobis, et sic Lunatici aliquando pejus disponuntur, aliquando melius. Sed idem videtur de organo appetitus sensitivi, quia magis disponuntur aliqui ad appetendum hoc quam illud, tamen voluntas est mere libera. Et ideo quamquam appetitus sensitivus inclinet ad unum, potest voluntas eligere contrarium, quia nulla stella, nec aliqua creatura potest causare effective actum in voluntate, nisi ipsamet. Et ideo temere judicant Astronomi prognosticando talia et talia, quod in tali conjunctione Planetarum erit bellum, in alia conjunctione erit pax; similiter, si dicatur quod nati in tali constellatione erunt luxuriosi necessario. Sed prona est voluntas ad volendum illud ad quod appetitus sensitivus inclinat, ideo ut in pluribus sic evenit, ideo dicit quidam, si vis esse Propheta, semper prophetiza malum, quia illud frequentius evenit. Nam dicitur Genes. 6. quod *cuncta cogitatio hominis intenta est ad malum*. Et Eccles. 1. *Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus.* Tamen illa pronitas non necessitat, quia omnes stellæ melancholicæ conjunctæ, vel iracundæ effective non plus inclinant appetitum ad bellum, quam possit vehemens læsio præsens; nec omnes possent tantam delectationem causare, quantum delectabile vehemens sensatum, et tamen utrumque vincit virtuosus per virtutem. Utrum tamen in generatione aliquam diversitatem causent, vel non, difficultas est.

Temere judicant Astronomi de iis quæ ex voluntate dependent.

6. Ad primum principale, dico quod agens in distans agit primo in medium, sicut patet de visibili respectu visus. Et cum dicitur: Cœlum est intermedium, et non est capax peregrinarum impressionum, dico quod licet non sit capax ejusdem rationis, est tamen effectus alicujus alterius rationis, sicut piscis in rete, ut dicit Commentator *septimo Physicorum*, causat motum, et stupefacit manum, et non rete, quia non est capax talis effectus.

Ad argum. primum principale. Piscis stupefacit manum et rete.

Præterea, quod objicitur in instantia non est verum, quia aliquæ partes cœli sunt receptivæ luminis, quia sex Planetæ, et terra possunt causare umbram in partibus cœli, et illæ partes sunt aliquando illuminatæ, aliquando non, licet aliquæ semper sint radiosæ.

Quomodo contingens ad utrumlibet evenit in inferioribus.

Ad aliud, dico quod circumscripto quolibet libero arbitrio, Dei, Angeli et hominis, nihil contingenter ad utrumque evenit in inferioribus. Et ideo pluvia, et aliæ impressiones naturaliter contingunt in parte determinata, et tempore determinato, et ista potest Angelus naturaliter scire, quia ita bene novit causam necessario impedientem, sicut permanentem, et omnes causæ et concursus possunt sciri naturaliter ab Angelo.

Dices, igitur nihil contingenter eveniret in medicina, quia tali temporealis Planeta juvabit naturam determinate, alio tempore non, et tunc frustra daretur medicina.

Medici ignari Astronomiæ, multos occidunt.

Dico quod non, quia licet natura sit principialius sanans, tamen medicina adhibita in hora convenienti potest eam juvare, ideo qui nesciunt Astronomiam, multos occidunt, et si scirent, possent adhibere tempore

conveniente. Tamen in casu necessitatis non potest medicus expectare tempus electionis, quia minus malum est adhibere medicinam tempore non debito, quam interim patientem mori.

Ad tertium. Astra agerent in inferiora, licet cœlum staret.

Ad aliud, cum quæritur per quid agunt in inferioria ? Dico quod non per motum localem, quia ibi non est causa formæ absolutæ ; et concedo quod si astra starent, haberent eamdem virtutem activam, quam nunc habent super partem, quam aspicerent, et majorem, quia manus mota per flammam minus patitur, quam si quiesceret, et sic esset, si flamma esset mota, et manus quiescens, ideo motus solum adducit generans. Unde sicut latio ignis non gignit lignum, sed adducit ignem ad passum approximatum, sic ex alia parte, nec frustra movetur, quia aliter haberet aspectum tantum ad unam partem, et tunc alibi nihil generaretur.

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum maneant elementa in mixto ?

Alens. 1. *part. quæst.* 80. *membr.* 1. *art.* 2. D. Thom. 1. *part. quæst.* 76. Richard. *hic art.* 1 *quæst.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 2. Conimbr. 1. *de generat. cap.* 10. *quæst.* 3. 4. Scot. *in Oxon. quæst. unic. et* 3. *Physic. quæst.* 2.

1. Ad primum. Circa distinctionem decimam quintam quæritur primo : *Utrum remaneant elementa secundum substantiam* ? Quod non. Genesis 2. habetur quod pisces erant producti ex aqua ; igitur non manebat ibi aqua, quantum ad substantiam, *quia generatio unius est corruptio alterius* ; nec est major ratio quare manerent alia elementa ; igitur, etc.

Secundum. Item, qua ratione unum elementum maneret, et aliud, et tunc corpora mixta, quæ manent in aere, solum quiescerent naturaliter quantum ad unum elementum, et sola elementa violenter quiescerent in elementato.

Tertium. Item, omne compositum ex contrariis est corruptibile intrinsece ; sed quædam mixta non sunt corruptibilia a causa intrinseca, ut patet de auro, quia non nutritur, nec restauratur ; igitur non deperditur pars ejus, cum non appareat sensibilis deperditio per magnum tempus.

2. Contra. Oppositum, primo de Gener. text. 90. *Mixtio est miscibilium alteratorum unio* ; si alteratorum, igitur non corruptorum. Similiter, unio est entium ; igitur elementa non sunt entia in mixto.

Secundum. Item, qualitas elementi non est sine elemento, ut patet 2. *de Anima.* Non est tactus in aqua, nisi aqua intercepta, quia extrema sunt humectata. Etiam ex hoc arguit Aristoteles, quod ibi est aqua intercepta ; sed in mixto est operatio naturalis elementi ; igitur, etc.

Tertium. Item, primo de Cœlo, text. 7. et 8. *Mixtum movetur ad motum elementi prædominantis ;* igitur in mixto est elementum.

Quartum. Item, secundum Aristotelem *lib. de juventute et senectute, et longitudine et brevitate vitæ*, animalia corrumpuntur ab intrinseco, et dicitur marcedo, etc. igitur intrinsece habent contraria in actu.

SCHOLIUM I.

Opinio Avicennæ manere elementa in mixto quoad substantiam, remissis eorum qualitatibus. Commentator ait manere, sed remissa substantialiter et accidentaliter. Rejicit Doctor responsiones ejus.

3. Opinio Avicennæ. Ad quæstionem respondet Commentator 3. *de Cœlo, text.* 67. recitando opinionem Avicennæ, quod elementa manent secundum formam substantialem non remissam, sed remittuntur quantum ad qualitates ; et arguit Commentator contra eum, quia idem est judicium de toto et parte ; igitur si potest manere forma

substantialis non remissa, qualitate remissa secundum unum gradum, vel duos, pari ratione etiam remisso alio gradu, et sic tota qualitate corrupta elementi, posset substantia elementi manere.

Opinio Commentatoris.

Ideo dicit quod manent elementa remissa secundum formas accidentales et substantiales. Pro se arguit primo, quia elementum est, ex quo componitur res, et manet in re.

Secundo, aliter sequeretur quod materia prima reciperet omnes formas immediate, et tunc non esset ordo inter formas substantiales respectu materiæ.

Objectiones contra Averroem.

Contra se arguit dupliciter, primo sic : Forma adveniens enti in actu per formam substantialem, est accidens ; igitur forma mixti esset accidens. Unde dicit quod receptivum denudatur ab omni quod recipit ; igitur receptivum formæ substantialis nullam habet formam substantialem.

Secundo sic, proprium est formæ accidentalis remitti ; igitur formæ substantiales essent accidentales.

4\. Removentur cædem objectiones.

Ad primum dicit quod receptivum denudatur ab eo quod recipit, et omnes elementares formæ sunt ejusdem ordinis in substantialitate, non sic respectu formæ mixti, quia istæ sunt alterius et alterius ordinis.

Ad secundum dicit quod elementares sunt formæ mediæ inter formas substantiales et accidentales, ideo partim conveniunt cum una forma, partim cum alia.

Rejicitur responsio Commentatoris.

Tamen si quis vellet sustinere viam Avicennæ, ratio Commentatoris non valet contra eum, quia licet idem sit judicium de toto et parte secundum se, non tamen respectu tertii, quia aqua manens aqua, quantum ad aliquam qualitatem, potest remitti in frigiditate et humiditate. Unde oportet dicere quod non posset alterari ab igne, nisi statim fieret ignis ; igitur aqua aliquam partem humiditatis potest dimittere et remanere aqua. Non propter hoc sequitur quod totam humiditatem possit remittere, quia aliquem gradum humiditatis necessario sibi determinat, dum manet, licet non determinate hunc, nec determinate illum.

SCHOLIUM II.

Elementa formaliter non manere in mixto, probat tribus rationibus, dicuntur tamen virtualiter manere propter convenientiam, ut imperfectius in suo perfectiore. Ostendit non necessario omnia elementa concurrere ad mixtum, neque hoc gigni ab elementis, quia sic esset a non ente aliquando.

5\. Auctoris sententia. Elementa non manere in mixto

Dico ad quæstionem, tenendo oppositum utrisque, quod forma substantialis elementi non manet in mixto, quia nunquam sunt plura ponenda sine necessitate ; sed non est aliquid in composito, unde posset concludi ignem manere in composito, quia omnes operationes, quæ apparent, sunt mediæ. Ad hoc est ratio, forma substantialis atoma nata est constituere per se subsistens, sed non est idem per se subsistens, quod est in duabus speciebus atomis ; igitur si in mixto essent quatuor elementa, in ipso essent actu quinque supposita substantiæ compositæ, ut quatuor elementa, et mixtum.

Item, rationale est quod quantitas consequatur compositum, sicut

passio substantiæ corpus; sed non sequitur eadem passio plura supposita immediata; igitur oportet quod sint tot quantitates in actu ibi, quot elementa, et tunc erit juxtapositio elementorum, et non mixtum.

Item, apparet quod mixtum corrumpitur in unum elementum, ut lignum, in ignem, et ex uno elemento potest mixtum generari, ut habetur ex Scriptura *Genes.* I. igitur est talis incompossibilitas inter mixtum et elementum, sicut inter terminum *a quo*, et terminum *ad quem*, accipiendo terminum *a quo*, pro eo quod est annexum privationi, ita quod in eo necessario est privatio termini *ad quem*; igitur non sunt simul in eodem.

6.

Calor medius quomodo ex extremis.

Quomodo igitur manent elementa in mixto? Dico quod sicut necesse est convenire medium ejusdem generis cum extremis, sicut vult Commentator, quod calor medius componitur ex extremis, et tamen est simplex, ita quod non plus est ibi res et res, quam in extremo; sed pro tanto dicitur componi ex extremis, quia est ibi convenientia cum extremo, qualis non est extremi cum alio. Sic elementa manent in mixto, sicut in materia communi, sicut qualitates extremæ in medio.

Elementa manens virtualiter, et secundum Philosophum.

Unde Aristoteles quamquam videtur velle contrarium, magis videtur intentio sua pro ista parte. Dicit enim in uno loco quod actualior est forma generati, et potentialior forma elementi ex quo. Et cum dicit quod manent elementa, subdit, *salvatur enim virtus eorum*; ideo magis videtur ponere, ipsa manere in virtute quam secundum formas proprias.

Ideo dico quod nunquam est necesse quod generetur mixtum ex quatuor elementis concurrentibus, etiamsi concurrant per virtutem divinam, vel qualitercumque, nunquam ex eis generatur mixtum. Sed materia tota fit sub forma mixti, et eodem modo fieret, si tota illa materia præfuisset sub forma unius elementi. Nunc autem si conveniant elementa quatuor, impossibile est quod corrumpant se mutuo, quia sint duo, *A* et *B*, corrumpentia se mutuo, in isto instanti in quo *B* corrumpitur ab *A*, oportet *A* esse, aliter nihil esset corrumpens in actu; igitur in isto instanti non corrumpitur *A*; igitur si in alio, a *B* corrumpitur *A*, nihilo actu manente, adhuc impossibilius est quod corrumpendo se invicem generent mixtum, quia impossibile est formam mixti esse inductam ante instans corruptionis elementorum; igitur in illo instanti inducetur forma mixti ex nihilo agente.

Quatuor elementa si conveniunt non corrumpunt se mutuo.

Præter hoc necesse est agens esse æque perfectum cum producto; nullum elementum, nec quatuor simul, sunt æque perfecta cum mixto; ideo dico quod æqualiter manent quatuor elementa in mixto, si generetur ex uno elemento, sicut si generetur ex alio mixto.

7.

Ad primum argumentum contra.

Ad primum principale, cum dicitur, *est unio alteratorum*, verum est, quæ fuerunt alterata, et nunc corruptorum. Et cum dicitur, *unio est entium*, verum est virtualiter entium, quia mixtio est generatio mixti. Unde sicut dicitur quod vegetativa et sensitiva uniuntur in intellectiva, et in rubore albedo et nigredo, non tamen manent ista in

illo, in quo uniuntur nisi virtute, sic est de elementis.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod non apparet qualitas naturalis elementi in mixto, sed differens specie, perfectior tamen, sicut patet *primo de Anima*, de calore ignis et mixti animati, quia inanimata non augmentantur proprie, nec nutriuntur, nec calor in carne generat ignem, sed alterat ad carnem generandam, tamen aliquæ operationes apparent esse communes mixto et elemento, vel similes in aliquo gradu.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod si elementa essent actu in mixto, sequeretur quod motus esset magis violentus, quam naturalis secundum motum elementi prædominantis, quia mixtum moveretur violenter quantum ad tria elementa. Dicitur enim prædominium propter convenientiam istam, quam habet in motu locali cum tali elemento, et hoc est quantum ad tales qualitates.

8.

Ad aliud, cum dicitur *animalia corrumpuntur ab intrinseco*, manifestum est quod hoc non est, quia ibi sunt contraria elementa in actu; nec etiam quia tale medium componitur ex extremis virtualiter, quia non magis rubor corrumpit se intrinsece, quam faciat album vel nigrum. Sed in animalibus accidit corruptio ab intrinseco duplici de causa: Primo, quia habent partes organicas oppositarum complexionum, et hoc competit eis ex perfectione; et istæ partes alterant se mutuo, et quando una pars alteratur in tantum quod vincitur, in illa causatur infirmitas, si non sit pars principalis, vel mors, si sit principalis; et non accidit illa corruptio ex hoc quod in corde sint ignis et aqua corrumpentia se mutuo. Secundo, accidit corruptio in quacumque parte recipiente nutrimentum, quia ibi sunt qualitates virtualiter contrariæ, quia calor naturaliter consumit humidum, et partes materiales, et sic in exhalando consumit se per accidens, et sic nisi restauretur, moritur, et si restauretur, tamen redditur impurior, et ideo tandem efficitur improportionabilis animæ.

Corruptio animalium ex duplici causa.

Quare defectu nutrimenti, mors.

9.

Ad argum. Averrois n. 3.

Ad dictum Commentatoris, cum arguit pro se, quod elementum est, quod manet in re, dico quod definitio elementi data 5. *Metaphys.* non competit nisi materiæ, nam illa manet in re, quæ componitur in ea.

Ad secundum.

Forma substantialis immediate recipitur in materia.

Ad secundum, dico quod immediatio formæ ad materiam est duplex, vel quantum ad *perfici*, vel quantum ad *transmutari*. Primo modo, dico quod forma substantialis immediate recipitur in materia quacumque indifferenter, ita quod immediate. Secundo modo, non immediate, quia ordo est formarum inter se, ita quod aliquæ sint priores, aliquæ posteriores, ita quod materia non immediate transmutatur a quacumque forma ad aliam, sed ordine quodam, ut immediate post formam vini ad formam aceti, non autem e contra. Sic post formam seminis est forma sanguinis, deinde corporis, deinde hominis; nulla tamen istarum est medium in perficiendo, sed tantum transmutando, ita quod infima forma primo perficit, deinde sibi immediatiorem, et sic usque ad formam perfectissimam, si sint plures formæ substantiales, in tali composito, ultima tamen æque immediate perficit, sicut prima.

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum imago Trinitatis consistat in tribus potentiis animæ distinctis ?

Alens. 2. *part. quæst.* 65. *membro* 2. D. Thomas 1. *part. quæst.* 77. *art.* 1. Henric. *quodl.* 1 *quæst.* 9. D. Bonavent. 1. *dist.* 3. *quæst.* 3. Durand. *ibi quæst.* 2. Gregor. *quæst.* 3. Occham *quæst.* 24. Gabr. *quæst.* 1. Vide Doctorem 4. *dist.* 44. *q.* 2. Conimbr. 2. *de Anima*, *cap.* 7. *quæst.* 4. Scotus *in Oxon. hîc.* Vide eumdem *in dist.* 44. *quæst.* 2. *et in Report.* 1. *dist.* 3. *quæst.* 3. *et in tract. de Rerum princ. quæst.* 11.

1. Ad primum. Circa distinctionem decimamsextam quæritur primo : *Utrum imago Trinitatis in anima rationali consistat in tribus potentiis realiter distinctis* ? Quod sic. Personæ Trinitatis sunt realiter distinctæ ; igitur in imagine potentiæ repræsentantes illas personas erunt realiter distinctæ.

Secundum. Item, 2. de Anima, text. 35. *Potentiæ distinguuntur per actus, actus per objecta ;* sed actus intellectus et voluntatis sunt distincti realiter ; igitur et potentiæ.

Tertium. Item, nisi sic esset, hæc esset vera : *Intellectus est voluntas,* quia identitas realis sufficit ad istam veritatem, et tunc posset dici quod aliquis vult intellectu, et intelligi voluntate.

Contra. Oppositum, Augustinus 14. de Trinitate : *Ibi inquirenda est imago Trinitatis, in quo nihil melius in nobis est.* Sed si potentiæ essent res aliæ ab essentia, melius esset essentia quam potentia.

Secundo. Item, anima per essentiam suam est immaterialis ; igitur per essentiam intellectiva, et intellectualis, sive intelligens, secundum illam propositionem Proculi : *Omne immateriale est supra se conversivum.* Non igitur aliud est ab essentia naturæ intellectualis, nam quia immaterialis, ideo conversiva supra se ; igitur potentiæ non realiter distinguuntur ab anima, nec inter se.

Tertio. Item, memoria pertinet ad imaginem, quia repræsentat Patrem ; intelligentia, quia repræsentat Patrem ; intelligentia, quia repræsentat Verbum, secundum Augustinum *de Trinit. cap.* 6. *et* 7. *de parvis.* Sed intelligentia et memoria non realiter distinguuntur, quia memoria perfecta est sufficiens principium intellectionis, tanquam actus primus. Sed actus primus et principium operationis non differunt realiter ; igitur nec intellectus et voluntas.

SCHOLIUM I.

Sententia asserens potentias distingui realiter ab anima cum variis modis explicandi ejusdem probatur. Respondet Doctor ad omnia argumenta adducta pro hac parte tam a ratione quam ab auctoritate.

2. Ad istam quæstionem dicitur quod saltem duæ potentiæ, scilicet intel-

Quomodo intellectus, et voluntas differant.

lectus et voluntas, sunt realiter distinctæ, et hoc ponitur dupliciter. Prima via ponit quod realiter distinguuntur inter se, et ab essentia animæ, sicut accidentia, quæ sunt propriæ passiones. Alia opinio ponit quod distinguuntur realiter inter se, sed non ab essentia animæ. Pro prima via arguitur : Actus et potentia sunt ejusdem generis ; sed actus, ut intelligere et velle sunt de genere Qualitatis ; igitur et potentiæ.

Opinio 1. D. Thom. Opinio 2. D. Bonav. in 2. d. 24. art. 2. quæst. 1.

Secundo, anima secundum essentiam est actus, si potentia operandi non sit aliud ab essentia ; igitur quamdiu est, semper operatur, quia sicut essentia est principium vivendi, sic est principium operandi secundum essentiam. Sicut igitur quamdiu anima est in corpore, compositum est unum, ita semper est operans. Et addit quod inquantum est essentia, est actus, sed inquantum actus non est in potentia, si non operatur, esset in potentia ad operari.

Hervæus quodl. 1. q. q. 10.

Alius Doctor arguit pro hac via sic : Idem simplex creatum non potest esse principium tale immediatum diversorum, et hoc secundum se ; sed diversæ sunt operationes animæ ; igitur, etc. Major patet de materia, in qua minus videtur quod potentia receptiva est alia et alia diversorum effectuum. Licet enim materia remota sit eadem, requiritur aliud approprians materiam huic formæ et illi ; igitur multo fortius idem operativum simplex secundum se, non potest esse principium immediatum diversorum.

3\. Alius Doctor ad idem, accidens variabile inest subjecto mediante accidente invariabili immediate ; igitur operationes variæ insunt animæ mediante potentia tanquam accidente invariabili. Antecedens patet, quia major differentia procedit in effectu a causa mediante minori differentia.

Ægidius quodl. 3. 9.

Addit alius Doctor : Agens per essentiam semper agit ; igitur si anima ageret per essentiam, semper ageret ; igitur illud quo agit, et non semper, non est essentia.

Item, sicut essentia ad *esse*, ita potentia ad *operari ;* igitur permutatim, sicut *esse* ad *agere,* ita potentia ad essentiam ; sed in nullo citra Deum est esse agere ; igitur nec potentia essentia.

Item, per auctoritates. Augustinus *de spiritu et Anima,* Aristoteles *in Prædicamentis*, et Simplicius *super capitulum de Qualitate*, et Damascenus *in Logica sua,* ponunt naturalem potentiam et impotentiam in secunda specie Qualitatis.

Item, Commentator 1. de Anima, com. 92. *Sicut pomum dividitur in colores, sic anima in potentias* ; color est accidens pomi.

Item, Augustinus 15. *de Trinit.* 23. *de magnis,* videtur ponere quod memoria et intelligentia suscipiunt magis et minus ; igitur non sunt substantiæ.

Item Anselmus *de Casu Diab. cap.* 8. dicit quod potentia voluntatis non est essentia, quia voluntas non est substantia. Dicit enim : *Si potentiæ non sunt substantiæ, tamen non sunt nihil.* Dico tamen quod illæ rationes non concludunt.

Sed ad suas rationes facile respondetur.

Respondetur ad has rationes.

Potentia duplex.

Ad primam, dico quod *potentia* dupliciter accipitur. Uno modo pro principio entis, et sic dividitur in principium activum et passivum, ut patet 5. *Metaphys. text.* 17. *et* 9. *text.* 2. *et* 3. Alio modo, ut *potentia* et *actus* sunt differentiæ entis. Secundo modo potentia et actus sunt ejusdem speciei et individui, et idem numero, quia quod prius est potentia, et *esse* diminuto, postea est in actu, et habet *esse* simpliciter ; et sic accipiendo, minor est falsa, quia potentia non erit postea actus suus ; sed actus ille causatus, quæ nunc habet *esse* simpliciter, prius fuit in potentia, et habuit *esse* diminutum. Si accipiatur in minore *actus* et *potentia* pro principio activo et passivo, æquivocatio est. Si accipiatur in majore, quod potentia et actus sunt ejusdem generis, pro principio operativo, et pro effectu, falsa est major. Si accipiatur principium operativum pro principio passivo, etiam falsa est, quia nunquam est necesse principium operativum esse ejusdem generis cum operato, quia non est hoc necesse principio passivo, quia accidens immediate recipitur in substantia, vel erit processus in infinitum. Nec etiam est hoc verum de principio activo, quia Aristoteles dicit 7. *Metaph. text. cap.* 31. quod *ad hoc quod substantia fiat, necesse est substantiam præexistere. Ad hoc tamen, quod fiat* quale, *vel* quantum, *non est necesse* quod *quale* præexistat formaliter, sed tantum virtualiter. Principium igitur activum potest esse alterius generis, quam sit operatum.

4.

Potentia, et actus quando idem numero.

Principium non est necessario ejusdem generis cum principiato.

Similiter secundum istum Doctorem, major sua est falsa, secundum istum intellectum, quia ipse ponit quod accidentia sunt in anima, sicut in principio receptivo, et non sunt ejusdem generis. Ponit etiam quod effluunt ab essentia ; igitur est principium activum respectu potentiarum ; igitur de neutro principio operativo est major sua vera, secundum ipsummet.

5.

Ad aliud, cum dicitur : Anima secundum essentiam est actus ; igitur sicut est principium vivendi, est principium operandi. Verum est, uno modo sic, et alio non sic, quia quantum ad immediationem simile est, quantum ad aliud, dissimile, quia est principium operandi, non formaliter, sed effective, dicente Aristotele, 5. Metaph. *Ars et ædificator ad idem principium reducuntur,* respectu operationis, et est principium vivendi formaliter.

Ad aliud, cum additur, si secundum essentiam est actus, igitur ut sic non est in potentia, verum est, non est in potentia receptiva, potest tamen bene esse in potentia ad *operari.* Unde ratio ista æqualiter est contra eos, de potentia respectu actus recepti, quia potentia, quæ dicitur intellectus possibilis, est in potentia respectu actus recepti, et tamen est actus animæ, quia accidens est ejus, et subjectum universaliter per formam substantialem est proprium receptivum passionis, et tamen per formam est in actu respectu unius, et in potentia respectu alterius ; sic nihil prohiberet aliquid esse in actu respectu unius, et in potentia respectu alterius.

6.

Dices : *Intellectus nihil est eorum,*

In potentia ad accidens est in actu simpliciter.

quæ sunt ante intelligere; et Commentator, quod *intellectus se habet in genere intelligibilis, sicut materia respectu formarum sensibilium.*

Dico quod potentia ad accidens est in potentia secundum *quid*, et in actu, ideo esse in potentia ad formam accidentalem immediate concludit ipsum magis esse simpliciter quam in potentia. Unde si *intelligere* haberet potentiam sibi correspondentem, sequeretur quod tot essent potentiæ intellectivæ in homine, quot sunt *intelligere* in homine, quod est impossibile, secundum illud tertii Physicor. text. 10. *Si posse sanari et ægrotare essent idem, sanari et ægrotare essent idem.* Cum igitur *intelligere* sit actus accidentalis, sequeretur quod illud quod est in potentia proxima ad *intelligere,* est in actu simpliciter. Ideo ille est intellectus propositionis Aristotelis, quod non potest intellectus intelligi ante *intelligi* aliorum, hoc est, non potest a se prius intelligi, quia non ante quodlibet phantasmatum, sed bene est intelligibile ante *intelligere.*

Per idem ad dictum quoddam Commentatoris, sicut materia est in potentia ad omnes formas de se, sic intellectus in genere intelligibilium a se, nihil est ante *intelligere.* Hoc non concludit, nisi quod non primo est intelligibile a se.

SCHOLIUM II.

Refutantur rationes Hervæi et Ægidii, adductæ num. 2. et 3.

7. Hervæus impugnatur.

Ad aliud cum dicitur, idem simplex creatum non potest esse principium causale multorum, dico quod illud est falsum, loquendo de principio operativo, et etiam activo tam in incorporalibus, sicut in corporalibus, quia essentia animæ in se simplex est receptiva omnium potentiarum suarum, quæ sunt diversæ specie; igitur sicut ipse ponit simplex receptivum, ipse habet ponere ipsum esse principium causale diversorum. Similiter in corporalibus ignis est calidus, siccus, et neutrum mediante altero. Sic materia est principium receptivum immediatum formarum distinctarum specie, quia illud quod est immediatum receptivum formæ substantialis, aut est materia sola, vel aliquid cum materia? Si primo modo, habetur propositum. Si secundo modo, cum totum illud quod est de essentia receptiva, inquantum receptivum per se, includatur in producto, igitur duæ formæ similes erunt simul in eodem, quod tamen ipse negat, accidens erit intra essentiam substantiæ. Si illud aliud, quod est cum materia immediatum receptivum, non sit forma substantialis, sed accidens, igitur illud approprians, quod ipse ponit, non erit pars immediate receptivi.

Idem potest esse receptivum diversorum immediate.

8. Ad Ægidium.

Ad aliud cum dicitur, accidens variabile recipitur mediante invariabili, non videtur esse alia ratio, nisi quia invariabile secundum se non potest esse immediatum receptivum variabilitatis, quia si invariabile secundum se posset immediate recipere accidens variabile, nulla necessitas est ponere ipsum recipi mediante alio. Si autem non possit, necessario sequitur processus in infinitum, ideo ratio nihil valet.

Ad aliud alterius Doctoris dicit

Agere per essentiam dupliciter. unus Doctor quod nihil agit per essentiam, nisi solus Deus, et ipse semper agit. Vel potest dici quod *per essentiam* potest accipi dupliciter: Aliquando ut distinguitur contra illud, quod est per participationem ; aliquando ut distinguitur contra *per accidens*. Primo modo, dico quod nihil est per essentiam nisi Deus, quia omnis veritas, et entitas creata est talis per participationem, et isto modo agens per essentiam semper agit. Secundo modo agens per essentiam, hoc est, non per accidens, non semper agit necessario. Ad hoc est Avicenna 6. *Metaph. cap.* 2. dicens quod *quædam sunt virtutes activæ secundum essentiam suam*, *quædam non*.

Ad aliud cum dicitur, sicut essentia ad *esse*, ita potentia ad *operari*, falsum est, quia *esse* est idem realiter essentiæ, *operari* vero est effectus potentiæ ; sed hæc est vera : *Sicut essentia ad* esse, *sic potentia ad posse operari*, et tunc permutando nullum inconveniens sequitur.

Ad auctoritates respondebitur inferius.

SCHOLIUM III.

Sententia asserentis potentias esse partes animæ inter se realiter distinctas, rationes, et earum refutationes, videtur D. Bonavent. 2. dist. 24. art. 2. quæst. 1. sed obscurus est.

9. Argum. pro opin. 2. S. Bonav. Pro secunda opinione arguitur, scilicet quod potentiæ sint distinctæ inter se, sed non ab essentia animæ, quod potentiæ sunt partes animæ, ut habetur tertio de Anima, text. 1. *De parte autem animæ,* etc.

Item, Boetius in divisionibus : *Anima dividitur in potentias sicut totum in partes.* Ad hoc videtur Augustinus 15. *de Trinit.* 7. et Anselmus de Concord. grat. et lib. art. cap. 19. quod *potentia sunt in anima, sicut in corpore membra.*

S. Bonav. impugnatur. Contra istam viam videtur Augustinus 9. de Trinit. 5. *Nulla pars complectitur totum cujus est ;* sed quælibet istarum potentiarum partium complectitur totam essentiam animæ.

Potentiæ non sunt partes animæ. Item, partes origine præcedunt totum ; potentiæ non præcedunt essentiam animæ.

Item, si sint partes, aut integrales, aut essentiales ? Si integrales, igitur oportet dare aliud ab his, quibus sunt unum, quia partes integrales nunquam sunt unum per se, nisi aliud concurrat formale, ut patet *in fine* 7. *Metaph. text.* 60. Si sint partes essentiales, igitur una perficit aliam, sicut actus potentiam, et tunc oportet dare unam potentiam, quæ sit infimum perfectibile ab alia, et per consequens ipsa non est potentia operandi.

Dicit, materiæ animæ est receptivum respectu cujuslibet, et nulla potentiarum respectu alterius.

Contra, igitur nulla istarum potentiarum erit magis dependens ab alia, quam sit ignis ; sed erunt illæ tres potentiæ unus totus actus, quia impossibile est quod aliquid sit actus, et tamen quod non quodlibet ejus sit actus, quia tunc posset compositum ex actu et potentia esse actus alterius.

SCHOLIUM IV.

Sententia Henrici, potentias esse idem animæ realitate absoluta, sed distingui ab ea realitate relativa ; refutatur fuse, et ostenditur Henricum, in multis sibi contradicere.

10. Opinio 3. Henric. quodl. 3. quæst. 4.

Tertia via est, quod non distinguitur realiter ab essentia animæ, nec inter se re absoluta, sed tantum sunt distincta re relata, quia anima non dicitur actus extra, quia 9. Metaph. text. 15. *Potentia distinguitur per actus,* et e contra ; igitur actus et potentia sunt relativa ; essentia igitur animæ considerata sub tali respectu, dicitur talis potentia, et sic considerata sub alio respectu dicitur alia potentia. Quare autem determinatur anima ad tales respectus? Dicitur quod ad respectus organicos determinatur anima per organa, sicut ad respectus, qui sunt ad potentiam operativam activam, ut ad intellectum agentem, et voluntatem, determinatur anima ex se, vel ex comparatione ad objectum, circa quod illæ potentiæ natæ sunt agere ; sed ad potentiam operativam et passivam, determinatur anima per recepta, sicut intellectus possibilis determinatur per speciem receptam. Ad hoc allegatur Augustinus 9. *de Trinit.* 5. quod potentia dicitur relative ; et lib. de spiritu et animæ, *quia potentia est idem quod essentia.*

11. Henricus refellitur.

Sed illud non solvit quæstionem, quia non quæritur de potentia, ut dicit respectum, seu pro intentione nominis, sed de principio per se et immediate. Potentia enim de se respectum dicit, et non absolutum, nisi connotando ; nunc autem impossibile est quod illud, quod est per se principium operandi, componatur ex respectu et fundamento, ex his enim nihil per se unum fit ; imo nec in divinis, ubi tantum relatio transit per identitatem, quia utrumque tenet propriam actualitatem ; igitur multo fortius, ubi relatio non transit. Cum igitur per se principium operandi sit per se unum, impossibile est quod includat absolutum et respectivum.

Potentia non includit absolutum et relativum.

Item, potentia, quæ est per se principium operandi, est prius natura effectu, id est, operatione ; sed potentia cum respectu coassumpto, est simul cum effectu, quia sub illo respectu est correlativum respectu operationis.

12.

Item, potentia passiva proxima non est respectus, nec respectum includens ; igitur nec activa. Antecedens patet, quia potentia passiva est per se pars compositi, quod est per se unum.

Arguitur Henr. quod in multis sibi contradicat.

Item, ille Doctor ponit voluntatem nobiliorem intellectu realiter ; sed cum idem sit fundamentum istarum potentiarum, et per ipsum, respectus est idem cum fundamento ; igitur una potentia non est realitas nobilior alia, quia fundamentum est penitus idem.

Item, intellectus et voluntas sunt idem in absoluto ; igitur non variantur specie per respectum, quia cum sint idem absolute, si varientur per respectum objecti alterius speciei supervenientem, igitur intellectus erit plures potentiæ formaliter, et voluntas si-

militer, quia per respectum supervenientem objecti alterius, et alterius speciei variabitur intellectus et voluntas, cum vult aliud et aliud.

13. Item, cum dicit quod per respectus organorum determinetur anima ad potentias organicas, illud est falsum, quia vires distinguunt organa, et non organa vires, sicut nobilius ignobilius, quia primo de Anima, text. 53. *membra cervi non differunt a membris leonis, nisi quia anima ab anima.*

Item, cum dicit intellectum possibilem determinari per speciem receptam, repugnat sibiipsi, quia ex intentione ipse negat species receptas in intellectu. Præter hoc, nihil determinat intellectum possibilem nisi phantasma, secundum ipsum ; et similiter oportet eum concedere quod fundamenta sint indistincta, et formæ erunt, cum sint idem re.

Et cum allegatur Augustinus 9. *de Trinit.* dico quod intelligit illa, de quibus loquitur, differre, sicut gignens et genitum ; et non loquitur solum de principio formali, sed de ipso gignente includente respectum, sed non possunt solæ relationes distinguere absoluta realiter.

SCHOLIUM V.

Vera sententia, potentias non distingui realiter ab essentiæ animæ, probatur 5. rationibus claris et efficacibus, et explicatur.

14. Dico igitur ad quæstionem, quod paucitas est ponenda, ubi pluralitas non est necessaria ; et possibilitas, ubi non potest probari impossibilitas ; et nobilitas in natura, ubi non potest probari ignobilitas. Sed immediatio actus primi ad actum secundum nobilitas est, ut patet in Deo, et non potest probari quod impossibile est actum secundum esse immediate ab actu primo in creaturis, ut patet, cum rationes sint sophisticæ hoc probantes ; igitur magis est ponenda paucitas nobilitans naturam, quam pluralitas non necessaria, et non nobilitans eam.

Paucitas, possibilitas et nobilitas ponendæ, ubi non constet de oppositis.

Item, immediatius attingit agens finem, vel operans, si operatio sit per media, quanto pauciora sint media, quam si per plura ; igitur cum illo modo mediatius possit creatura rationalis attingere finem suum, quam si ponatur potentiam mediare inter essentiam et operationem, igitur illud est melius.

15. Item, illa non est operatio propria alicujus, quæ non recipitur immediate in ipso ; sed si intellectus et voluntas sint aliud ab essentia, videre Deum et diligere, non immediate recipiuntur in essentia animæ, imo nec per se, quia si illæ potentiæ essent separatæ ab essentia animæ, sicut quantitas a subjecto, posset intellectus adhuc perfici visione beata, et sic accidens esset formaliter beatum, et non solum creatura rationalis ; igitur esto quod esentia animæ, et illæ potentiæ conjungantur, tantum erit anima beata per accidens, sicut paries albus per superficiem. Ista itaque mediatio multum ignobilitaret naturam ; non autem est simile de operatione, quia contradictio est

animam esse beatam, et non operatione.

Anima immediate operative.

Item, actus inferior anima rationali potest esse immediatum principium operandi, aliter esset processus in infinitum; igitur illud non repugnat animæ, quia non ratione perfectionis suæ, cum conveniat imperfectiori; patet de calore et qualitatibus activis; nec propter hoc, quod esset imperfectionis in anima, quia convenit perfectiori, ut Deo.

16. Item, aliqua substantia generatur univoce, vel saltem a substantia; igitur forma substantialis erit immediatum principium operandi, quia terminus formaliter productus non potest esse nobilior ipso activo.

Dices, verum est, activum est substantia, sed agit mediante accidente.

Contra, in instanti generationis inducitur forma substantialis immediate in materiam; sed nullum accidens attingit tale passivum; igitur per nullum accidens medians agit in instanti inductionis, sed immediate per formam substantialem inducitur talis forma, et non est ibi gradus; igitur, etc.

17. Auctoris sententia.

Dico igitur quod intellectus et voluntas non sunt res realiter distinctæ, sed potest sustineri, quod sunt omnino idem re et ratione; vel quod essentia animæ omnino indistincta re et ratione, est principium plurium operationum, sine diversitate reali potentiarum, quæ sint vel partes animæ, vel accidentia, vel respectus ejus. Unde plura in effectu bene possunt esse ab uno in re, quod est omnino idem illimitatum, et tamen principium per se, et causa plurium, non ut ista includunt respectum, et tunc potentiæ secundum se nullam omnino habent distinctionem, sed inquantum includunt respectus, distinguuntur ratione; sed ille respectus non est de ratione principii operationis per se. Nec propter hoc sequitur quod intellectus sit voluntas, quia illa non imponuntur principio absolute, sed ut tali sub respectu.

Opinio intellectum et voluntatem, nec formaliter differre.

Ista via per rationem improbari non potest, quia sicut prima causa, quæ est semper illimitata, est omnino eadem, et est principium diversorum immediate, ita quod est illimitatum suo modo, licet non simpliciter respectu istorum, omnino idem re et ratione potest esse, quamquam producta sint diversa.

SCHOLIUM VI.

Intellectum et voluntatem distingui formaliter inter se, et ab anima, et dat modum solvendi auctoritates pro opposita sententia. De distinctione formali agit in Oxon. I. dist. 2. quæst. 7. num. 41. et dist. 8. quæst. 4. et dist. 10. et 26.

18. Quia tamen ista via non salvat tot auctoritates, sicut potest alia, dico aliter quod potentiæ non sunt res alia, sed sunt unitive contentæ in essentia animæ. De continentia unitiva loquitur Dionysius 5. *de divinis nominibus*, quia continentia unitiva non est omnino ejusdem, ita quod idem omnino contineat se unitive, nec etiam omnino distincti; requirit igitur unitatem et distinctionem. Est igitur continentia unitiva du-

ontinen- ı unitiva duplex.

plex : Uno modo sicut inferius continet superiora essentialia, et ibi contenta sunt de essentia continentis ; sicut eadem est realitas, a qua accipitur differentia in albedine, et a qua genus proximum, ut color, et qualitas sensibilis, et qualitas, et quamquam essent res aliæ, unitive continerentur in albedine. Alia est continentia unitiva, quando subjectum unitive continet aliqua, quæ sunt quasi passiones, sicut passiones entis non sunt res alia ab ente, quia quandocumque determinatur ipsa res, est ens vera et bona. Igitur vel oportet dicere quod non sint res aliæ ab ente, vel quod ens non habet passiones reales, quod est contra Aristotelem 4. *Metaph. text. com.* 3. *et* 5. expresse. Nec tamen magis sunt reales passiones de essentia, nec idem quidditati, quam si essent res alia.

'assiones ntis non int aliud ıb ente.

'otentiæ rmaliter istinctæ anima, inter se.

Similiter non sunt potentiæ idem formaliter, vel quidditative, nec inter se, nec etiam cum essentia animæ, nec tamen sunt res aliæ, sed idem identitate. Ideo talia habent talem distinctionem secundum rationes formales, qualem haberent realem distinctionem, si essent res aliæ realiter distinctæ.

19\.

Avuntur uctorita- s in contrarium.

Principium igitur volendi et intelligendi immediatum est in secundo instanti naturæ, et illa principia sunt unitive in essentia animæ, quæ est in primo instanti naturæ, quasi passiones unitive contentæ ; et sic possunt auctoritates salvari, quæ videntur dicere quod distinguuntur realiter, verum est, formaliter. Et sic dicuntur potentiæ ebullire ab essentia animæ, secundum Commentatorem 10. *Ethicorum,* et effluere ab essentia secundum communem opinionem. Et sic possunt salvari auctoritates Dionysii *de Divinis nominibus,* et aliorum ponentium potentias esse medias inter formas substantiales et accidentales, et quod egrediuntur a substantia animæ, ut virtutes possunt dici partes animæ, quia natura dicit totam perfectionem continentis ; et in hoc dicuntur partes, quia si anima non haberet nisi tantum unam potentiam, esset imperfectior quam nunc est. Et contenta non semper continent se mutuo, imo aliquando neutrum aliud ; in divinis enim quamquam in supposito sint essentia et relatio, et essentia continet relationem, non tamen e contra. In proposito, nec intellectus continet voluntatem, nec e contra ; ideo illa sunt idem identitate, quia in continente solum, non quia ipsa inter se sint sicut sunt attributa divina, non solum idem identitate in alio, sed inter se. Similiter, quia quælibet persona in divinis est intrinsece infinita, ideo perfecte continet intrinsece quamlibet perfectionem simpliciter, quæ est in alia, non sic continet intelligentia memoriam. Unde oportet imaginem deficere a Trinitate, sicut declarat Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 7. quod *non est ita in imagine sicut in Trinitate.*

Intellectus non continet voluntatem, nec e contra.

SCHOLIUM VII.

Solvit exacte auctoritates ex Patribus et Philosopho adductas pro prima sententia, os-

tendens secundum Philosophos, substantiam esse immediate activam. Solvit etiam auctoritates pro secunda sententia adductas, n. 9.

20. Ad auctoritates pro prima opinione, dico quod æque probabiles sunt ad oppositum. Unde Augustinus 9. *de Trinit.* 5. quod *potentiæ non sunt accidentia*. Et 2. de Anima, text. 9. *Si oculus esset animal, visus esset ejus forma*; igitur innuit quod potentia non sit differens realiter ab essentia, cum sit ejus forma. *Et de dolabra, si esset res naturalis, acuties esset ejus forma.* Et 7. Metaph. text. 39. Et 4. Meteor. *Unumquodcumque dicetur singulum, cum potest in operationem, cum non dicitur tale æquivoce, ut patet de oculo eruto.* Sed propter amissionem accidentis non dicitur res talis æquivoce. Cum igitur dicatur in Prædicamentis quod sunt potentiæ naturales in genere Qualitatis, dico quod ista potentia, quæ est in secunda specie Qualitatis, est principium faciliter agendi, et non est potentia naturalis absolute, neque ad bene agendum, neque ad male, sed quædam facilitas ad utendum illa potentia. Et hoc dicit Aristoteles. Nam secundum istam dicitur aliquis cursor, vel pugillator, quia faciliter utitur potentia currendi, et sic agilitas et ingeniositas sunt tales potentiæ in secunda specie Qualitatis.

Quæ potentia ponitur in 2. specie qualitatis.

Ad aliud, cum dicit Commentator quod *anima dividitur in potentias, sicut pomum in saporem et calorem*, dico quod anima non est totaliter idem formaliter potentiæ, nec tota perfectio animæ explicatur per unam potentiam; ideo quantum ad aliquid est simile, et quantum ad aliquid, non.

Anima dicitur dividi in potentias.

21. Ad aliud, cum dicit Augustinus quod *potentiæ suscipiunt magis et minus*, dico quod habilitates secundæ, quæ sunt potentiæ naturales, suscipiunt magis et minus, et alia sunt accidentia de secunda specie Qualitatis. Et hoc intelligit Augustinus. Vel potest dici quod ipse loquitur de potentiis, ut subsunt actibus suis, non ut in se sunt; et hoc patet per eumdem *lib.* 10. ubi dicit quod *sunt una mens et una substantia*, et ideo illa inæqualitas, quam ponit 15. *de Trinit.* est illarum, ut sunt sub actibus.

Quæ potentia suscipit magis, et minus.

Ad Anselmum *de Casu Diaboli*, dico quod ipse non supponit ipsas non esse substantias, sed dicit quod etsi non sint substantiæ, non tamen sunt nihil.

Ad auctoritates pro secunda opinione, cum dicitur quod *sunt partes animæ*, patet, quia dicuntur partes, quia nulla importat totam perfectionem animæ. Per idem patet ad dictum Boetii, quod *dividitur sicut totum in partes*, quia nulla capit totam perfectionem animæ; per prædicta patet ad Augustinum.

Ad rationes Bon. 9. Quomodo potentiæ dicuntur part

Ad Anselmum *de Concordia*, cum dicit quod *sunt sicut in corpore membra*, verum est; aliqua est similitudo, tamen procedendo a corporalibus ad spiritualia, semper proceditur a majori pluralitate ad majorem unitatem, ideo non est necesse esse tantam diversitatem in potentiis animæ, quanta est in membris corporis.

SCHOLIUM VIII.

Resolvit quæstionem Theologicam, imaginem Trinitatis non consistere in potentiis, sed in memoria, intelligentia et voluntate, seu volitione. De quo in Oxon. I. dist. 3. q. ult. August. hoc habet, sed alibi aliter de imagine loquitur. Vide in Oxon. hic in Scholium ult.

22. *Imaginis, et vestigii differentia.* Dico igitur ad formam quæstionis, quod imago Trinitatis in anima rationali non consistit in potentiis animæ realiter distinctis ; imago enim est repræsentativa totius. Et in hoc differt a vestigio, quod est repræsentativum partis quantitativæ distinctæ, et totius solum arguitive. *Quomodo anima est imago Trinitatis.* Dico igitur quod anima repræsentat per essentiam, et personas divinas quantum ad unitatem essentiæ, et non similiter quantum ad Trinitatem personarum, nisi ut habet respectus diversos secundum ponentes tales respectus. Vel potest dici quod anima secundum tres potentias repræsentat Trinitatem personarum quantum ad diversitatem formalem absque diversitate reali, ideo minus est repræsentativa Trinitatis personarum, quam unitatis essentiæ. Unde ut in potentiis, repræsentat unitatem, sed ut in actibus, repræsentat talem distinctionem. In potentiis igitur est distinctio realiter virtualiter, non formaliter ; in actibus distinctio realis formalis.

23. *Ad argum. 1. principale.* Ad primum principale, dico quod in anima absolute non est completa imago, nisi in radice. Sed anima posita sub tribus operationibus suis cum unitate suæ essentiæ repræsentat Trinitatem, et non per potentias realiter distinctas.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod non est necesse quod tanta sit distinctio potentiarum, quanta est actuum, sufficit enim distinctio formalis in potentiis, ad distinctionem realem in actibus ; potentia enim visiva una existens, est plurium colorum.

Ad tertium. An hæc est vera : intellectus est voluntas. Ad aliud, cum dicitur quod hæc erit vera, *intellectus est voluntas*, dico quod non, quia intellectus imponitur naturæ, ut sub hoc respectu, voluntas, ut sub illo vel illo conceptu. Vel potest dici quod quantumcumque sint idem realiter in essentia animæ, tamen quidditative et formaliter distinguuntur ; et ista diversitas impedit prædicationem unius de alio. Si igitur ab intellectivo et volitivo abstrahantur intellectus et voluntas, si est ibi aliqua distinctio formalis, unum non prædicatur de alio, sicut nec animalitas de humanitate, quamquam includatur in illo ; sed ratione unitatis realis potentiarum in essentia animæ hæc erit vera : *intellectivum est volitivum* in causa, etsi abstrahantur intellectus et voluntas ab eo, quod est causa unitatis, neutrum de alio verificatur.

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I.

Utrum anima Adæ fuit creata in corpore ?

Alens. 2. *part. quæst.* 60. *membro* I. *et* 2. D. Thomas I. *part. quæst.* 75. *art.* I. *et quæst.* 90. *art.* 4. D. Bonavent. *dist.* 16. *art.* I. *quæst.* 2. *et hic art.* I. *quæst.* I. Gabr. *quæst.* I. Pererius *in Genes. lib.* 4. *cap.* 2. *v.* 7. *quæst.* 4. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argum. primum.

Videtur quod non. Eadem factione fit compositum, et forma in materia, quia forma non fit in materia, nisi per accidens, quia totum fit per se, *ex* 7. *Metaphys. text.* 22. *et* 27. ubi Philosophus, quod nec forma fit per se, nec materia, sed totum compositum ; anima autem est forma corporis, et ipsum compositum, scilicet Adam, non fuit creatum, imo corpus factum de limo terræ ; ergo nec anima ejus, etc.

Secundum.

Item, cujus est per se esse, ejus est fieri per se ; sed anima non per se est in corpore, quia sic non esset pars ; igitur nec ejus *fieri* fuit per se, quia *fieri* est via ad *esse*.

2. Opinio hæretica.

Contra, Magister in littera *cap.* 1. dicit animam Adæ fuisse creatam in corpore exponendo illud Genes. primo : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, hoc est, animam in corpore creando. Quædam opinio hæretica ponitur in littera *c.* 1. quod Deus creavit hominem de substantia sua, propter hoc quod dicit *inspiravit*, sive *insufflavit*. Flatus dicitur esse de substantia stantis. Unde dicitur *Joan.* 20. de Christo quod insufflavit in discipulos, dando Spiritum sanctum.

Reprobatur.

Sed illud non habet apparentiam veritatis, non enim concipit perfecte Deum, qui concipit ipsum esse divisibilem ; sed si anima esset creata de substantia Dei, oportet substantiam Dei, vel animam esse Deum ; sed Deus non est perfectio inhærens alicui, ut forma, et sic anima non esset forma corporis.

Item, anima permutatur ab ignorantia ad scientiam, a vitiis ad virtutes ; nullus autem concipit Deum esse mutabilem.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Anima est per se producibilis*; vide Scholium hic num 2. ubi multa contra errorem tenentem animas esse de substantia Dei. Secundum : *Philosophi non admitterent animam esse creatam*, de quo 4. d. 43. q. I. et 2. Report. d. I. q. I. quia dicerent productionem terminari prius ad totum. Tertium : *Anima Adæ simul cum corpore producta est*. Ita contra errorem Origenis ponentis animas extitisse ante corpora, tenet Hier. ep. 27. ad Aug. et ep. ad Demetr. cap. 2. Cyrill. in id Joan. I. *Erat lux vera*. Leo ep. 11. Aug. 12. civit. 13. et 12. Trinit. 5.

3. An anima habeat materiam.

Alia est opinio, quod anima habet materiam. Sed hæc opinio absolute ponit eam fuisse creatam quia non præexistebat aliquid ejus ; sed tota simul fuit creata, quantum ad materiam et formam.

Potuit anima creari.

Quidquid sit de hoc, dico quod possibile est animam creari sine corpore, quia licet forma, quæ non producitur in *esse*, nisi productione totius, non producatur nisi per accidens (non enim est per se, loquendo de ente per se, quæ non convenit composito, patet *ex* 7. *Metaph. text.* 42.), sed forma, quæ nondum est producta productione compositi, sed aliqua productione sibi correspondente, illa non tantum cum entitate compositi, sed etiam per se potest produci, quia non necessario dependet in sua entitate ab *esse* compositi ; ideo dico quod anima creari potuit in corpore, non ita quod aliquid præsupponeretur sibi, quod sit pars producti.

4. Creatam fuisse non potest probari ratione naturali.

Sed utrum fuerit creata, vel non ? Dico quod non potest probari per rationem naturalem, sicut nec animam esse immortalem, ut visum est *in* 4. *d.* 43. *quæst.* 1. *et* 2. ergo nec quod sit per se producta productione propria, supposito tamen quod est immortalis, et ita per consequens, quod non subest causalitati naturæ, nec quantum ad *esse*, nec quantum ad *non esse*, et ita si sit, erit immediate a Deo. Non tamen sequitur propter hoc quod creetur, nam nos ponimus illud chaos confusum natura præcedere perfectionem cœli, nam ex illa factum est cœlum ; et tamen non dicimus cœlum creari, cum illud chaos antecesserit formam cœli, licet non fuerit pars formæ cœli, et nihilominus licet hæc forma cœli non præsupponat materiam præjacentem, quæ sit pars producti, et non subditur nisi causalitati primi entis, non tamen creatur, quia Deus non alia creatione creavit formam cœli, quam ea qua produxit totum cœlum, et ideo non prius natura forma cœli fuit primus terminus creationis, quam totum cœlum. Eodem modo diceret Aristoteles de anima, nam non creatur anima a Deo ex materia præjacente, quæ sit pars illius productæ, sed creatur in passo sicut est producta, et hoc necessitate naturæ, ita quod non terminatur actio Dei ad animam, sed ad totum compositum ; unde non concederet ipse animam creari. Non enim imaginatus est ipse, sicut nos imaginamur, quod aliqua actio Dei terminetur in primo instanti naturæ, vel temporis ad *esse* animæ, et postea in secundo instanti infundatur, sed ponit actionem Dei terminari ad *esse* totius in primo instanti naturæ.

5. Utrum fuerit anima Adæ creata simul cum corpore.

Sed esto quod fuerit creata, utrumne simul cum corpore ? Augustinus 7. *super Genes.* videtur dicere animam esse creatam cum Angelis, et postea accessisse ad corpus, et ponitur quæstio in littera *cap.* 3. *dist. hujus.* Sed manifeste habetur ab Augustino *de Eccl. dogm. cap.* 17. et ponitur 18. *dist. in ultimo cap.* ubi dicit Augustinus animas non esse ab initio creatas inter cæteras intelligibiles naturas, nec simul creatas, sicut fingit Origenes. Vide litteram.

Item, omne opus Dei perfectum est, Deuter. 33. *Dei perfecta sunt opera* ; anima autem sine corpore non est opus perfectum et completum in specie ; ideo extra corpus non fuit formata.

Item, rationabile est si fuisset creata ante corpus, quod haberet aliquem actum sibi competentem,

ut intellectionem et volitionem ; ergo posset mereri et demereri ante ejus unionem in corpore ; sed hoc negat Apostolus de omni alia anima a prima anima primi hominis, *ad Rom.* 9. loquens de Jacob et Esau ; ergo, etc.

6. Ad 1. princ. Ad primum argumentum in oppositum, dico quod non omne compositum et forma fiunt eadem factione, nec forma fit tantum per accidens et compositum per se; sed anima etsi fiat in corpore, tamen alia factione accipit *esse*, saltem quæ præcedit ordine factionem compositi. Et secundum hoc possunt assignari duæ factiones passivæ ; una formæ, altera compositi.

Objectio. Dices quod forma non potest habere partem sui de qua fiat; ergo creatur.

Solutio. Non valet, quia dicent quod aliquid præsupponit formæ necessario ad suum *esse* recipiendum.

Ad secundum. Ad secundum, eodem modo currit de forma, quæ accipit *esse* productione compositi ; in tali enim productione *fieri* totius est via et ratio ad *esse* partis. Non valet autem de parte, cui non repugnat esse per se seorsim, et cujus *esse* est via ad esse totius. Unde talis pars in toto habet per se *esse*, inquantum terminus creationis, licet tamen pars talis habeat *esse* in toto per accidens, inquantum est informans materiam, tamen non repugnat tali esse per se, ideo talis pars potest terminare creationem per se. Non sic est de aliis formis, quarum *esse* non est, nisi tantum in materia, quia educitur de potentia materiæ, et ideo illa, quæ non educitur de potentia materiæ, potest per se esse, et non alia.

QUÆSTIO II.

Utrum Paradisus sit locus conveniens habitationi humanæ naturæ ?

Alens. 2. *part. quæst.* 87. *membro* 2. *art.* 2. D. Thomas I. *part. quæst.* 102. *art.* I. *et* 2. D. Bonavent. *hic dub.* 2. Richard. *art.* 2. *quæst.* 5. Pererius *lib.* 3. *in Genes. quæst.* 3. Abul. *in cap.* 13. *Genes. quæst.* 98. *et* 107. Scotus *in Oxon. hic.*

1. Argum. 1. Quod non, quia Magister dicit quod præ altitudine attingit globum Lunarem, ut habetur in littera ; igitur non est conveniens habitationi humanæ naturæ.

Secundum. Item, aquæ diluvii ascenderunt altius quindecim cubitis *Genes.* 7. omni monte, et non ascenderunt ad Paradisum ; igitur est altius. Sed ultra cacumina altissimorum montium non est conveniens habitatio humana, quia Philosophi ascendentes hujusmodi montes, portabant aquas ad ingrossandum aerem ; aliter enim non poterant expirare et respirare propter subtilitatem aeris, ut dicit Solinus de monte Olympi.

Contra. Oppositum, Genes. 2. *Tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso.*

SCHOLIUM.

Paradisus est locus habitationi aptus pro utroque hominis statu, quia ibi Adam ante lapsum, et post, Elias et Enoch, Genes. 5. et 4. Reg. 2. Non est in suprema, vel media regione aeris. Putat non esse sub Æquinoctiali, quia Zona torrida est inhabitabilis, quæ est sententia Aristotelis et antiquorum ; tamen ex navigatione Hispanorum in novo orbe, constat in multis partibus habitabilem, et valde fertilem esse, sicut et Antipodas esse, quos August. 16. Civit. 9. Bed. lib. de rat. temp. 31. Lactant. divin. institut. cap. 24. et alii omnino esse negant; vide Conimbr. 2. de Cœl. cap. 14. quæst. I.

2. De situ Paradisi terrestris.

Ad quæstionem, dico quod sic, ut patet *Genes*. 5. *et* 4. *Regum* 1. de Elia et Henoch; et non solum de natura humana absolute, sed etiam post lapsum. Tamen modus ponendi est varius. Dicunt aliqui quod secundum altitudinem attingit globum Lunæ, secundum longitudinem attingit ad Orientem, secundum latitudinem est sub Æquinoctiali; et quamquam propter approximationem ad Solem esset nimius æstus, dicunt quod minus exurit æstus ibi, quam in loco distantiori, propter velocitatem motus Solis, quia velocius movetur circulus major quam minor.

Contra illud, non sunt alia puncta in cœlo, quæ non possint esse Oriens, nisi poli tantum, quia sicut in magno circulo quilibet punctus potest esse Oriens, exceptis polis, sic in parvo.

Motus elementorum manifestat ignem esse super elementa.

Item, motus elementorum manifestant nobis quod ignis est supra aerem totum, quia etsi parvus ignis non possit ascendere ultra totum aerem ad sphæram ignis, hoc est propter magnitudinem virtutis continentis, et parvitatem virtutis resistentis, quæ corrumpitur antequam deveniat ad sphæram suam; igitur totum quod est supra aerem est excessissime calidum. Similiter suprema regio aeris, propter appropinquationem ad superiora, et motum circularem, est intemperate calida habitationi humanæ, medium interstitium aeris est excessive frigidum, propter duas causas privativas, ut propter non refractionem radiorum, quia sparguntur, et propter distantiam a superioribus, et propter aliquid positivum forte, quod habet aspectum determinate ad istam partem; nihil igitur ultra infimam regionem aeris est conveniens habitationi humanæ naturæ, nisi fiat miraculum.

Suprema regio aeris nimis calida, et media nimis frigida, et quare.

3. Ad primum.

Nec movet auctoritas adducta, de altitudine, quia vel metaphorica est, vel falsa.

Ad secundum.

Nec valet secundum, de ascensu aquarum diluvii, quia miraculum est quod aqua ascendebat tantum ultra cacumina altissimorum montium in vindictam peccatorum, et quod non ascendebat ad locum Paradisi, non fuit miraculum, quia aqua naturaliter esset in locis proclivioribus. Et non fiebat miraculum in hoc, quod non in tantum ascenderet ad Paradisum, quia non erat ibi aliquid vindicandum, quia tantum fuit ibi Henoch; ideo solum ex carentia miraculi non ascendebat aqua in tantum.

Sub æquinoctiali regio non est temperata.

Etiam quod dicitur quod sub Æquinoctiali est regio temperata, non est verum, quia Paradisus distat solum per 25. gradus a Zenith capitis, quando plus approximatur, et plus distat a nobis quando maxime approximatur, quam distet ab eis in hyeme profundissima; ideo foret ibi locus intemperate calidus, nam oppositum Augis magis appropinquat ad terram quam Aux, per 5. gradus.

Item, Sol appropinquat ad nos per 25. gradus plus uno tempore quam alio, et si in maxima elongatione Sol ab aliquo loco, sit propinquior illi loco, quam nobis in æstate, igitur in æstate ibi erit regio intemperate calida.

Similiter si per elevationem distat improportionaliter ab aliquo loco,

ita quod plus quando maxime approximatur, quam distet a nobis in profundissima hyeme, in elongatione erit ibi excellens frigiditas.

Dico igitur quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanæ, nec oportet quod sit extra infimam regionem aeris.

DISTINCTIO XVIII

QUÆSTIO I.

Utrum in materia naturali sit ratio seminalis ad formam educendam de ipsa?

D. August. 3. *Trinit.* 7. 8. *et* 22. *civit.* 14. Nyssen. *orat. de resur.* Alens. 2. *part. quæst.* 60. *membr.* 2. *et* 3. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 115. *art.* 2. Conimbr. 2. *Physic. quæst.* 12. *et* 1. *de generat. cap.* 4. *quæst.* 26. *art.* 1. Scot. *in Oxon. dist.* 18. *quæst. unica.*

1. Argum. primum. Quod sic, quia] si nihil formæ præcedit in materia, quæ sit pars formæ, sequitur quod generatio erit creatio, et similiter cum forma resolvitur in idem, ex quo fiebat, sequitur quod in nihil sui resolvitur in corruptione, et sic corruptio erit annihilatio formæ.

Secundum. Item : *Natura est principium motus et quietis ejus in quo*, est definitio naturæ 2. *Phys. text.* 3. non tamen competit principio passivo, imo principalius dicitur de forma quam de materia; igitur in generatione naturali erit aliquod principium activum intrinsecum, non nisi pars formæ in materia ; igitur, etc.

Tertium. Item, 7. *Metaph. text.* 29. a casu fiunt quæcumque sic movent intrinsece, sicut esset motus ab extrinseco, si principium esset extrinsecum ut corpus cœleste, sicut patet ibi de generatione æquivoca, quia sic generata dicuntur fieri a casu ; igitur secundum Philosophum, in tali generatione univoca ita est, quia sic generata debent fieri a casu ; igitur secundum Philosophum, in tali generatione est principium intrinsecum movens eodem modo, sicut in generatione æquivoca est principium movens extrinsecum ; igitur oportet quod in illa pars formæ sit principium intrinsecum.

2. Contra. Oppositum, si sic, aut ista ratio seminalis esset eadem in hoc et in isto, vel non eadem? Si eadem, sequitur quod idem numero nunc est pars formæ ignis, nunc pars formæ aquæ, quia quando inducitur forma ignis, pars formæ est pars formæ ignis, et si postea debeat induci forma aquæ, et non potest esse ejusdem rationis cum alia parte formæ aquæ, quæ nunquam potest esse pars formæ ignis, igitur talis forma erit composita ex talibus partibus secundum rationem. Si non est eadem pars formæ aquæ et ignis, aut igitur ista est una pars tantum, vel tot partes, quot sunt formæ inducendæ. Si tantum est una, oportet dicere quod illa est in materia, et non informat ipsam ; vel quod ista informat, et non aliæ partes supervenientes, et tunc alia erit pars formæ informans materiam, et alia non, licet non potest fieri nisi per miraculum. Si detur tertium membrum, quod est alia et alia pars formæ respectu cujuslibet inducendæ, sequitur quod materia erit simul informata specificis diver-

sis, quæ non sunt ulterius determinabiles per formas specificas, sed constituunt suppositum in genere substantiæ. Et sequitur quod in materia sint infinitæ formæ, et quodlibet in quolibet, ut posuit Anaxagoras.

SCHOLIUM I.

Ratio seminalis non est potentiæ receptivæ materiæ, quia sic omnia essent ex rationibus seminalibus; et Christus ex Abraham per rationem seminalem, quod Augustinus negat. Neque est pars aliqua formæ inducendæ in materia præcedens, quod probatur contra Albertum, et alios fuse quinque rationibus, in quibus multa, et varia Philosophica exacte discutiuntur.

3. Circa istam quæstionem primo videndum, respectu quorum non est ponenda ratio seminalis? Et primo, quia ratio seminalis posset poni aliquid materiæ secundum potentiam passivam remotam, ideo primo declaro quod sic non est intelligenda ratio seminalis, quia secundum Augustinum 10. *super Gen.* Levi fuit in Abraham secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam; Christus autem secundum corpulentam substantiam tantum, *Ad Hebræos* 7. Sed uniformiter secundum potentiam passivam remotam fuit Christus in Abraham sicut Levi.

Potentia receptiva materiæ non est ratio seminalis.

Item, Augustinus 6. *super Gen.* 6. aliquid facit Deus in corporibus, non secundum rationes seminales, aliquid vero secundum rationes seminales; sed nihil potest Deus facere in materia, cujus materia non sit receptiva; igitur potentia receptiva materiæ non potest dici ratio seminalis, secundum quod de eo loquitur Augustinus, a quo tractum est hoc nomen.

Opinio Alberti. Probatur I.

Aliter potest intelligi ratio seminalis, ut dicatur actus ejusdem essentiæ cum forma inducenda; et sic dicunt aliqui quod aliquid formæ inducendæ præcedit, quod coagit ad inductionem formæ secundum *esse* completum; et ponitur primo, ne generatio sit creatio. Secundo, propter differentiam, quæ est inter productionem naturalem et artificialem, quia 2. *Physic. text.* 3. artificialia habent tantum principium passivum intrinsecum; igitur naturalia habebunt principium activum intrinsecum.

Secundo.

4. Tertio.

Tertio sic, 6. *Metaphys. text.* 1. probat Philosophus, quod Philosophia non sit scientia factiva, quia *in talibus principium factionis est in faciente, sed in naturalibus principium est in moto*; et formaliter accipit principium, aliter non concludit ratio, sed principium activum est in cognoscente; igitur et in moto.

Quarto.

Quarto sic, 3. Ethic. cap. 1. *Violentum est cujus principium est extra, non conferente vim passo*; igitur generatio esset violenta, si nihil esset activum intrinsecum.

Refellitur opinio Alberti.

Contra illud, quæro an ista pars formæ, quæ præcedit, sit aliquid, et illud idem quod de novo causatur, extendendo ad omne id, quod habet aliquam entitatem, vel nihil? Si detur quod illud, quod de novo causatur, nihil est; igitur nihil de novo causatur. Si detur quod sit aliquid novum, cujus nihil præcessit, tunc illud creatur; vel oportet dicere quod nihil sit totaliter novum, quantum ad aliquam partem ejus, et tunc oportet dicere quod prius fuerunt omnia, quia quantumcumque pars parva detur nova, nisi aliquid præ-

cesserit, sequitur quod illud creatur.

Potens causare perfectius, potest et imperfectius.

Item, illud præcedens, quod dicitur pars formæ inducendæ, est imperfectius quam sit forma completa, quæ inducitur ab agente, et est ejusdem rationis, aliter enim componeretur forma ex partibus diversarum rationum; sed in cujus virtute activa est perfectius, in ejus virtute est imperfectius. Cum igitur agens naturale habeat in ejus virtute activa formam completam, igitur potest ponere in *esse* illud completum ejusdem rationis, et illud potest destruere, et ita nihil ejus præcessit nec aliquid remanebit post corruptionem; igitur illud totum potest creare et annihilare.

5. Nihil producitur de potentia alicujus, quæ est ejusdem rationis.

Item, quæro de secunda parte formæ, de cujus potentia producitur? Si de potentia materiæ, frustra ponitur pars ejusdem rationis præcedere, quia de ejus potentia non educitur. Si educitur de potentia partis prioris, sequitur inconveniens, quia tunc aliquid educitur de potentia partis suæ, quæ est ejusdem rationis, vel de materia per partem suam. Sed impossibile est quod aliquid educatur de potentia alicujus, quod est ejusdem rationis; vel quod aliquid ejusdem rationis sit ratio recipiendi illud, quod est ejusdem rationis.

Igitur dicitur quod oportet ut sit unum istorum, vel quod causa secunda nihil producit, vel quod causa secunda aliquid creat, vel quod aliquid producit, cujus nihil præexistit, et tamen non creat, quia creatio est prima productio, ideo excludit omnem causalitatem priorem præter finalem. Ubi igitur est creatio, nec præsupponitur causa materialis, nec formalis, igitur per oppositum ubi materia præsupponitur, non est creatio. Cum igitur forma producatur præsupposita materia prius natura, etsi non duratione, non tamen de aliquo sui, ita quod aliquid formæ præexistat, neque de aliquo sui totius, per cujus productionem forma est per accidens, sed de potentia materiæ, et ideo de nihilo, hoc est, post nihil præexactum, quod sit pars sui, producitur ad *esse*, post *non esse*, ideo forma non creatur, et per consequens destructio compositi non est annihilatio formæ. Generatio tamen naturalis differt a generatione artificialium sufficienter per principium passivum intrinsecum. Quod probatur primo sic, secundum Aristotelem 8. *Physic. text. com.* 3. Illa naturaliter feruntur, quæ sic feruntur, sicut nata sunt transferri, ut patet de gravibus et levibus. Sed hoc non arguit principium activum intrinsecum, quia non propter activum est motus naturalis, sive sit intrinsecum, sive non, sed quia natum est sic moveri, non sic artificialia.

Quando forma producitur præsupposita materia prius natura, non creatur.

Motus non est naturalis præter activum.

6. Item, *natura est principium motus et quietis ejus, in quo est per se, etc.* igitur principium, quare motus est naturalis est intrinsecum moto, inquantum motum. Sed licet activum sit intrinsecum moto, non tamen est intrinsecum moto, inquantum motum, quia ut habetur 2. Physicor. text. com. 3. *Sanatur medicus, non inquantum medicus, sed inquantum ægrotus;* igitur moto, inquantum motum, accidit quod habeat principium intrinsecum.

Item, si nunc esset ponendum tale activum intrinsecum, ut ponit opinio prior, quod esset pars formæ sequentis, et dicitur ratio seminalis, quæro an ista ratio agat prius naturaliter quam extrinseca forma, quæ ipsam excitat, vel excitans prius agit naturaliter, et tunc ipsa excitata coagit? Si detur primum, igitur perpetuo ageret illa ratio in materia, quia agit prius natura, quam excitetur ab extrinseco; ergo nunquam quiescit naturaliter. Si detur secundum, igitur in primo instanti, quo agens secundum excitat illud intrinsecum, est actio naturalis, et tamen sine coagente intrinseco, quia si actio sit naturalis, igitur principium actionis est naturale.

Natura dupliciter sumitur.

Videtur igitur quod *natura* dicitur dupliciter, uno modo, ut distinguitur contra intellectum, et voluntatem et artem, et agens a proposito; et isto modo natura est principium determinatum ex se ad agendum, et sic nullum agens agit violenter, quia agit secundum suam formam; passum tamen potest violenter pati, quando naturaliter contrafertur. Alio modo accipitur *natura* pro subjecto naturalitatis, in quo est naturalis inclinatio ad aliquid, et sic animalia habent potentiam naturalem in motu augmentationis, nutritionis, etc. in hoc scilicet, quod naturaliter possunt augmentari, a quocumque agente hoc fiat, et accidit quod activum sui motus naturaliter movetur deorsum, quia habet naturalem inclinationem ad talem motum. Sic igitur dicitur quod *natura* potest accipi pro agente, vel pro passo naturali, nec sequitur quod generatio naturalis sit creatio.

SCHOLIUM II.

Solvuntur rationes adductæ num. 3. et 4. suadentes aliquam partem formæ inducendæ præexistere in materia, eamque esse rationem seminalem. Ad primum, ostendit naturalitatem motus esse a principio passivo. De quo agit 2. Physic. quæst. 4. Ad secundum, de distinctione naturalis et artificialis, vide eum 2. Physic. quæst. 2.

7.

Ad argum. 1. opin. Alberti.

Ad primum igitur pro opinione priori, patet quod non est creatio, quia materia præsupponitur; et cum dicitur, definitio naturæ 2. *Physic.* convenit æqualiter materiæ et formæ, dicitur quod convenit principio passivo, quia in eo quod movetur naturaliter inquantum tale, debet esse principium passivum motus. Unde quamquam *natura* dicatur de forma, dicitur quod forma est principium passivum respectu motus naturalis, quia materia prima non inclinatur ad deorsum magis quam ad sursum, nisi per formam; sed totum grave habet inclinationem naturalem ad esse deorsum; ideo forma moti non est activa motus sui inquantum tale, sed passiva, sicut forma substantialis specifica, est proxima ratio recipiendi propriam passionem, quia non magis recipit homo risibilitatem in materia quam asinus.

Naturalitas motus ex principio passivo.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod differentia est inter naturalia et artificialia, non in hoc quod naturalia habeant principium activum sui motus, sed quia in naturalibus est inclinatio passiva intrinseca; sed in artificialibus, vel est naturaliter contraferri, sicut accidit cum lapis ponitur superius super alium lapidem, vel saltem habet inclinationem naturalem, in-

quantum artificiale est ad talem motum. Ideo aliquando potest esse potentia passiva naturaliter respectu alicujus, quando est inclinatio naturalis; aliquando est reinclinatio naturalis, cum lapis fertur sursum; aliquando neutro modo, et talis dicitur potentia passiva neutra, sicut superficies, si esset separata, esset neutra respectu colorum, quia nec haberet inclinationem naturalem respectu alicujus, nec reinclinationem propter quam color esset in ea violenter, licet modo non sic sit, quia consistit in supposito, quod habet talem proportionem humorum, ex qua proportione consurgit talis color, vel talis.

Potentia triplex, naturalis, violenta, neutra, de quo q. 1. prol.

8. Ad tertium.

Ad aliud *de* 6. *Metaph.* concedo quod Physica non ideo est practica, nec activa, nec ex illa differentia sequitur quod quia principium factivum est in movente, igitur principium activum naturalium est in moto; sed in artificialibus nullum principium, nec activum, nec passivum est in moto inquantum artificiale, quia nihil est in ligno, vel lapide, nisi naturale tantum. Omnis enim incisio ibi causata violenter est, ideo non est ibi principale passivum naturale respectu incisionis; in generatione vero naturali nunquam passivum patitur violenter. Licet enim totum, quod corrumpitur, patiatur violenter, ut aqua ab igne, tamen principium passivum, quod subest utrique formæ, non violenter recipit; sed in artificialibus illud quod subest, violenter recipit incisionem; sed materia naturalium vel habet inclinationem ad formam quam recipit, vel non habet reinclinationem.

Nullum est principium in moto, ut artificiale. In generatione naturali, passivum non patitur violenter.

Ad quartum.

Ad aliud cum dicitur, *violentum, etc. non conferente vim passo*, tunc universaliter est violentia, accipiendo *conferentem* pro *contraferente*. Sic loquitur Damascenus, ubi loquitur de violento, quia non est conferens naturaliter, sed potius contrariam inclinationem; generatio vero nulla est violenta ex parte principii passivi.

Dicitur igitur quod cum pluralitas non sit ponenda sine necessitate, ideo non est in materia naturali aliqua ratio seminalis, quæ sit pars formæ, quæ est pars ejus, neque est ipsa materia, nec potentia receptiva materiæ, nec actus; neque est necessaria hæc ratio seminalis ad vitandam creationem, aut annihilationem.

SCHOLIUM III.

Primum dictum, non requiritur semen in agente æquivoco saltem universali, neque in univoco immediate generante sibi simile, ut quando ignis generat ignem, sed requiritur in generante simile mediate, ut in animatis. Secundum, ratio seminalis est ipsa seminis forma, vel qualitas sequens. Tertium, semen uniforme non est activum respectu animæ; tum quia non est in instanti generationis; tum etiam, quia imperfectius genito; de quo in Oxon. 4. d. 43. quæst. 2. Quartum, semen non agit in virtute seminantis, quia forte non est, et per accidens est, si est, ad actionem seminis.

9.

Declaro igitur in quibus est ratio seminalis, et in quibus non. Aliqua enim nunquam producunt similia, sicut Sol non producit Solem, sed ranam vel plantam, etc. Alia sunt, quæ producunt sibi similia, et hoc dupliciter, vel immediate, ut ignis ignem, vel mediante propagatione. In primis duobus non oportet ponere semen medium, quia semen est

imperfectius generante, secundum Commentatorem, 12. *Metaph.* Sed elementa sunt infima inter substantias, per Commentatorem 3. *de Cœlo*, et *com.* 67. igitur elementa non generant mediante semine, neque agentia æquivoca.

Elementa non causant per semen.

Item, 7. Metaph. com. 29. et 31. *Sicut artificialia tantum insunt ab extra, sic quædam naturalia, ut ignis.* Cum igitur Sol generat semper dissimile, non est semen ; nec in generatione similis ex simili immediate, ut ignis ex igne.

In tertia ergo generatione tantum est semen medium, et ibi sunt multa media, ut forma seminis, forma sanguinis et corporis, et talis forma media non intenditur propter se, sed ut simile producatur in *esse*, et procedendo per talia media, et duplex processus ; unus ascendendo, et alius descendendo. Ascendendo a forma seminis fit processus quousque deveniatur ad id, quod immediate præcedit inductionem animæ, e contra fit processus usque ad cadaver immediate. Natura igitur non sistit in mediis per se loquendo, neque potest per alia media ire, ut notum est sensui ; est ergo semen corpus quoddam, cujus forma non est intenta per se, nec propter se, sed propter aliud.

10. Quid est ratio seminalis.

Quid igitur est ratio seminalis? Dico quod forma seminis, inquantum semen, vel qualitas consequens forma seminis. Et ex hoc patet quod in adventu formæ non remanet ratio seminalis, quia nec pars formæ, et ideo est ratio seminalis pars formæ sequentis.

Semen non est activum.

Sed ad quid ponitur semen ? Dico quod tanquam medium necessarium, et non tanquam principium activum generationis, intelligendo per *semen* aliquid uniforme, quod non est divisibile in duo, quorum alterum sit activum, et alterum passivum, quia illud uniforme non potest inducere animam in instanti generationis, quod probo dupliciter, primo sic: Forma seminis in instanti generationis non est, quia tunc forma incompossibilis perficit materiam ; igitur vel in illo instanti simul est, et non est ; vel in isto instanti non inducit formam, quia nihil agit, nisi sit ; igitur in illo instanti in quo non est, non generat, nec formam inducit.

Inanimatum nequit perficere animatum.

Secundo sic : Imperfectius non est sufficiens causa activa respectu perfectioris ; igitur esto quod forma seminis maneret in instanti inductionis animæ, adhuc semen esset imperfectius quocumque animato ; igitur non producit animatum. Et licet posset fingi quod cœlum producit formam mixti, tamen impossibile est quod inanimatum habeat in virtute sua animatum.

11. Semen non agit in virtute seminantis

Dicitur quod semen in virtute decidentis potest inducere animam. Contra, in virtute non entis, eo modo quo est non ens, non potest aliquid agere, quia magis impossibile est dicere quod non ens est superius ente, cum in virtute illius agat, quam dicere quod semen in virtute propria inducit ; igitur cum generans post decisionem seminis possit esse non ens, antequam inducatur anima, non plus inducit in virtute illius etsi existat, quam etsi simpliciter non esset.

Causæ essentialiter et per acci-

Item, causæ per se ordinatæ differunt a causis accidentaliter

dens ordinatæ. ordinatis in hoc, quod quælibet causa per se habet ipsam causalitatem, et illæ simul omnes faciunt unam integram, et ideo omnes essentialiter ordinatæ necessario simul requiruntur. Sed causæ per accidens non simul concurrunt necessario, quia causa per accidens non fuit necessaria, nisi quia causavit medium, ideo una istarum existente tantum sufficit, sicut si essent mille. Sed generans est causa tantum accidentaliter ordinata, quia esto quod semen esset a nullo, vel immediate a Deo per creationem, æqualiter induceretur anima. In virtute igitur generantis non magis agit postquam est, quam si esset ab alio generante, vel a nullo ; igitur in virtute propria agit quidquid agit. Ideo dico quod semen non est activum in generatione, nec est aliqua anima in virtute alicujus inanimati, nec in virtute Angeli, propter generalem articulum, quia ipse non agit nisi mediante motu locali * ; ideo concedo quod omnis anima est immediate a Deo.

* Vide supra d. 8. n. 4. et seqq.

12. Semen non alterat se ad inductionem animæ.

Sed estne semen principium alterativum prævium ad inductionem animæ? Dico quod intelligendo per *semen* aliquid uniforme, quod debet per transmutationem recipere animam, impossibile est quod agat prævie alterando ad inductionem animæ, quod probo dupliciter, primo sic: Nihil per gradum qualitatis, quem habet, alterat se ad istam qualitatem secundum gradum ulteriorem, sicut ignis per calorem, quem habet formaliter, non potest alterare se movendo ulterius majorem calorem in se; igitur semen uniforme per nullam virtutem in eo, potest alterare se ad hoc, quod magis disponatur ad susceptionem animæ.

Secundo sic: Agens uniforme in passum uniforme secundum eamdem qualitatem, impossibile est quod agat ad difformem effectum, quia secundum Aristotelem, 8. Metaph. *si agens idem, et passum idem, et effectus idem*; sed in fine illius alterationis est illud receptivum animæ organizatum, et per consequens habet partes difformes. In principio fuit uniforme, ut supponitur; igitur non potest esse causa sufficiens alterans ad organizationem. Ideo concedo quod virtus divina concurrit, sive sit cœlum, vel Intelligentia, ut Deus, sicut posuerunt Averroes 2. *de cœlo, text.* 60. et Galenus, adscribendo virtuti divinæ aliquid in effectu.

13 Semen facit alterationem primam, et quomodo.

Ideo dico quod neque ratio seminalis, quæ est forma seminis, vel qualitas consequens formam seminis, ut semen, neque semen ipsum potest esse activum in generatione, neque in alteratione. Sed mixta inanimata possunt aliquo modo fieri per rationes seminales, quantum ad alterationem primam, quia mixtum unum potest fieri ex multis concurrentibus juxtapositis, et tunc sicut in putrefactis potest esse aliquid, quod alterat ad similem qualitatem, sic potest esse in istis juxtapositis, commiscendo aquam cum terra. Et sicut illa qualitas, quæ est inducta a cœlo in putrefactis, ante inductionem formæ substantialis, potest dici ratio seminalis, ita qualitas inducta per miscibilia adunata, potest dici ratio seminalis, respectu talis mixti, et sic mixtum secundum jux-

Qualitas causata per miscibilia, dicitur ratio seminalis.

tapositionem, frequenter habet unam qualitatem, quæ potest dici ratio seminalis, et in instanti corruptionis est una materia ex omnibus elementis concurrentibus, ac si esset materia unius elementi tantum. Et sic æqualiter ex uno elemento posset fieri mixtum, sicut ex multis, licet frequenter non fiat hoc modo. Similiter posset esse quod aliqua qualitas esset inducta in elementa mundi, scilicet ignem et aquam, etc. quæ posset dici ratio seminalis ; et sic dicit Augustinus 3. *de Trin. cap.* 9. ubi ponit in elementis mundi talem qualitatem, et talis potest esse in mixto secundum juxtapositionem, similis rationi seminali in vero mixto. Sed perfecta animalia non generantur sic immediate ex elementis, sed mediante semine ; et elementa contemperata et proportionata, sufficiunt ad generationem imperfectorum animalium. Et sic dicuntur mali spiritus generare ranas, quia ipsi noverunt quanta erit pasta ex elementis contemperatis et proportionatis necessaria, et ponunt eam in tali aspectu ad cœlum, et tunc cœlum generat.

Perfecta animalia non generantur ex elementis.

Quomodo spiritu mali ranas generant.

14. Ad argumentum.

Ad rationem principales pro prima parte patet.

Ad rationes in oppositum dici posset quod singularum formarum sunt singulæ rationes in materia, et ita rationes seminales omnium formarum. Et potest concedi quod materia simul est informata diversis formis specificis sub *esse* imperfecto. Nec habent diversæ formæ incompossibilitatem in materia simul secundum gradum remissum, sicut patet de mobili in motu, quod simul est sub formis contrariis remissis, non autem in actu completo.

QUÆSTIO II.

Utrum formabatur corpus Evæ de costa ut de ratione seminali ?

Alens. 2. *p. q.* 89. *m.* 5. 6. *et q.* 93. *m.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 97. *a.* I. D. Bonav. *hic a.* 2. *q.* I. Richard. *a.* 2. *q.* I. Gabr. *quæst. unic. art.* 2. *et* 3. Scot. *in Oxon. hic q. unica in fine.*

1. Dico quod proprie loquendo de semine, illud dicitur semen, quod in potentia propinqua, et proxime se habet ad formam inducendam, secundum Aristotelem 5. *Metaph. cap.* 6. Quia igitur non fuit potentia in costa, ut immediate ex ipsa fieret corpus mulieris per agens naturale, ideo non proprie potuit corpus formari ex costa per rationem seminalem. Similiter per multas transmutationes adhuc natura non posset formasse totum corpus mulieris ex costa, sed tantum partem corporis; ideo duplici de causa non potuit formari ex costa per rationem seminalem ; tum quia non fuit sufficiens respectu totius corporis; tum quia non fuit potentia propinqua respectu æqualis partis ; ideo solum improprie potuit dici semen respectu corporis, quia non fuisset conveniens susceptivum animæ intellectivæ, esto quod illa materia posset ad tantam quantitatem rarefieri, vel non fuit possibile forte materiam costæ in tantum rarefieri. Vide Magistrum in littera *cap. ultimo.*

Corpus Evæ non potuit formari ex costa Adæ.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in statu innocentiæ homo fuisset immortalis?

Alens. 2. *p. q.* 89. *mem.* 5. *et* 6. *et q.* 93. *mem.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 97. *a.* 1. *et hic q* 1. *a.* 4. D. Bonav. *a.* 2. *q.* 1. *et a* 3. *quæst.* 1. Richard. *ibidem* Gabr. *q. unic. a.* 2. *et* 3. Ægid. *q.* 2. *art.* 3. Pitigian. *in cap.* 2. *Gen.* Scot. *in Oxon hic.*

1. Argument. primum. Circa hanc distinctionem decimam nonam quæritur primo: *Utrum in statu innocentiæ habuisset homo corpus immortale?* Quod non, nullum immortale indiget nutrimento; sed homo in statu innocentiæ indiguit nutrimento, quia, ut habetur *Genes.* 2. concedebatur sibi esus cujuslibet in Paradiso, excepto ligno scientiæ boni et mali, et sicut nutriebatur, sic aliqua pars materialis deperdebatur; aliter enim fuisset Adam immoderatæ quantitatis, cum fuisset formatus perfectæ quantitatis; igitur aliqua pars fuit fluxibilis, et similis ratio est de toto et de parte; igitur totum fuisset corruptibile.

Secundum. Item, omne generabile est corruptibile, per Philosophum 1. *Cœli et Mundi, text. comm.* 102. et ratio est, quia non est majoris virtutis active rem corrumpere quam ipsam producere; sed in statu innocentiæ fuisset generatio; igitur potuisset fuisse corruptio.

Tertium. Item, *nullum violentum perpetuum*, primo de Cœlo, text. 18. sed duo contraria simul sunt in tali corpore mutuo activa; igitur ibi conservantur violenter.

Contra. Oppositum, ad Roman. 5. *per peccatum intravit mors*, etc. igitur prius non fuit homo mortalis.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ (et videtur D. Bonavent.) in statu innocentiæ hominem non potuisse mori, et rationes hujus.

2. Opinio D. Bonav. Dicitur ad quæstionem quod præpositio cum suo casuali æquipollet adverbiali determinationi, ita quod *in statu innocentiæ* æquipollet ei, quod est *tunc*. Et duplex potest esse intellectus, vel quod impossibile fuit hominem mori tunc, secundum quod homo, tunc refertur ad possibile, vel ad terminum potentiæ. Primo modo est iste intellectus, quod homo in statu innocentiæ non habuit potentiam ad mori, et hoc est impossibile, quia cum postea moriebatur, certum est quod prius habuit potentiam, quia per peccatum nulla potentia fuit sibi data positiva, quam prius non habuit. Secundus intellectus, ut ly *tunc,* componitur cum termino *potentiæ*, ita quod fuisset potentia ad simul esse in natura mors et innocentia, et hoc est impossibile, quia ista sunt repugnantia, et præter hoc pœna non fuit ante culpam, mors autem pœna

est. Sicut igitur album possibile est esse nigrum in sensu diviso, sic possibile fuit hominem mori, sed non simul sicut in sensu composito.

Quare autem non starent simul mors et innocentia.

Dicunt aliqui quod propter plenum dominium animæ super corpus, non fuisset improportionabile animæ.

D. Thom. p. 1. q. 67. art. 1.

Alii dicunt quod nihil intrinsecum sufficit ad immortalitatem, ideo dicunt quod per donum supernaturale fuisset immortalis, ut per justitiam originalem.

3. Quantum igitur ad primum membrum, dico quod potentia fuit ad mori stante innocentia, quia non fluxit aliquid ex innocentia in corpus, quo fuit impossibile mori, quia actio naturalis agentium intrinsecorum et extrinsecorum, non auferebatur per innocentiam ; igitur nihil repugnans morti aderat per innocentiam. Ideo dico quod in statu innocentiæ homo habuit potentiam ad mori, sicut postea manifeste apparuit, et habuit potentiam non mori ; potentia ad mori nunquam fuisset reducta ad actum, si stetisset.

Poterat homo mori in innocentia, sed non moreretur.

Illud declaro, quod natura post lapsum est corruptibilis a corruptivo intrinseco vel extrinseco. Primo modo, vel propter actionem contrariorum in virtute, secundum quod calidum agit in humidum, vel quod careat nutrimento, vel quod habeat abundantiam vincentem naturam. Secundo modo est dispositio corruptiva continentis naturæ lapsæ, et violentia illata penitus extrinsece. Prima causa corruptionis post lapsum est actio contrariorum in virtute, quæ est in nobis, secundum Aristotelem *de Juventute et Senectute, et libro de Morte et Vita.*

4. Duæ causæ generales mortis.

Ulterius dico, illa causa ita bene fuisset in statu innocentiæ, sicut nunc, quia cum innocentia stat compositio corporis ex contrariis, quia in statu innocentiæ non fuit homo Angelus. Neque posset dici quod fuit tunc immortalis propter proportionem humorum, et quod sic fuisset ablata qualitas contraria activa, vel forma elementaris quantum ad gradum intensum, secundum ponentes elementa manere in corpore. Quia quod est maxime proportionabile animæ intellectivæ, est magis corruptibile ab intra, quam minime proportionabile, quia minera minime est corruptibilis ab intra, et tamen maxime improportionabile animæ ; igitur a causa intrinseca fuisset corpus corruptibile tunc sicut nunc, etsi aliquantulum tunc potuisset diutius mansisse.

In 1. statu corpus fuisset corruptibile ab intriseco dupliciter.

Præterea, dupliciter fuisset corruptibile ad intra sicut modo, quia pars organica agit in partem aliam, et ab ea repatitur. Alio modo, quia in quacumque parte calor naturalis agit in humidum radicale, et sic per accidens consumit se per exhalationem, sicut ignis in lychno. Tamen secundum ponentes quod agens et patiens separantur subjecto, non est facile quomodo forma potest agere in suum subjectum. Meliori tamen modo, quo potest salvari dictum commune, videtur esse ponendum quod pars habet certum periodum, et quandiu potest agere et resistere corrumpenti, dicitur pars secundum speciem. Postea cum in agendo tantum debilitatur quod non potest ulterius agere, sed incipit fluere,

Quid pars secundum speciem, et pars secundum materiam.

dicitur pars secundum materiam, et sic si prius sunt secundum formam, postea dicuntur secundum materiam. Illa igitur, quæ est prima causa corruptionis in nobis post lapsum, fuisset in statu innocentiæ.

5. Aliqui tamen dicunt quod illa causa non fuisset tunc, quia ut habetur *Genes.* 3. quando Deus expulit Adam de Paradiso, dixit: *Ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.* Igitur per lignum vitæ potuisset fuisse restauratio illius perditionis, quæ fit per actionem calidi naturalis in humidum radicale.

Calor debilitaretur digestione fructus ligni vitæ.

Contra, nutrimentum quod convertitur, in principio est dissimile, et in fine simile, *primo de Generatione*, *text.* 35. Principium illud activum convertens nutrimentum sumptum de ligno vitæ, fuisset agens Physicum; igitur in agendo fuisset debilitatum; igitur non potuit restaurare prius, quam fuerit activum in instanti restaurationis. Igitur fuisset debilius in sumendo de ligno vitæ, et tandem sequitur mors, sicut vult Philosophus 1. *de Gener. text.* 42. de vino lymphato, quod tandem sequitur corruptio.

6. In primo statu omnes ante mortem fuissent translati.

Dico igitur quod quilibet potuisset mori, tamen quilibet fuisset translatus, antequam virtus sua fuisset improportionabiliter debilitata ad hoc, quod anima esset in corpore. Et illa translatio fuisset justa, ita tamen quod non simul fuissent translationes, sed successive. Quia si omnes stetissent usque ad ultimum hominem transferendum, tunc primus, si continue mereretur quamdiu viveret, semper regulariter esset beatior. Contrarium est manifestum, quia adhuc beata Virgo non fuisset prima mulier, et tamen fuisset beatior quam aliqua alia. Si autem primus homo meruisset ad certum terminum, nihil ultra, sed in illo staret, expectando ultimum transferendum, non fecisset sibi Deus justitiam cum misericordia, quia cum quis plene meruit gradum beatitudinis, quem debet habere, non esset justitia quod per momentum careret illo. Sic igitur stant simul, quod nullus fuisset mortuus, et tamen quilibet potuisset mori.

SCHOLIUM II.

In statu innocentiæ universalis non evenisset mors, excessu vel defectu cibi, nec a continente disconveniente; nec ab Angelo, bestia, vel homine vim inferente. Et explicat singula.

7. Stante justitia in universali nullus moreretur fame, vel crapula.

De causa secunda corruptionis intrinsecæ, scilicet de abundantia alimenti accepti, vel carentia, dico quod stante innocentia in particulari posset mors accidisse innocenti, quia parvuli tunc non habuissent usum membrorum, et sine alimento non diu mansissent; igitur si alius non dedisset eis alimentum, quamquam ille peccaret, alii tamen morerentur fame, stante innocentia, et eodem modo adultus; si alius gulosus vi rapuisset cibum suum, et comedisset, et simul plus æquo acceptum nocuisset tunc, sicut nunc. Sed stante innocentia in universali, non fuisset aliquis mortuus ex illa causa, quia si adulti non darent parvulis, ipsi non essent innocentes; similiter comedens plusquam sufficeret, peccasset.

Non sequeretur mors ex conti-

De tertia causa corruptionis in nobis, quæ est dispositio continen-

nente disconveniente in primo statu.

tis, dico ut prius, quantum ad aliquid, quia si quis posuisset aliquem in ignem, fuisset combustus tunc, sicut nunc. Sed stante innocentia universali, nullus potuisset se, nec alterum ponere in ignem, nec etiam in aquam, nec in terram, quæ corrumpunt similiter, quia prohibent respirationem, imo majores custodivissent parvulos, donec scirent se custodire.

8. Quartum est continens, ut aer, qui non ita sensibiliter corrumpit, illud non multum nocuisset ; quia ipsi fuissent tunc in optima regione, ubi aer est maxime temperatus.

Quintum est corruptio ab extrinseco per violentiam, ut bestia, a qua non fuisset aliquis corruptus, quia nulla fuisset tunc nocens. Sed malus Angelus potuisset, sed non fuisset permissus, sicut nunc posset, et non permittitur omnes corrumpere, quos vellet. Neque fuisset homo corruptus ab alio homine, stante innocentia in universali ; bene tamen potuisset stante innocentia in particulari in moriente, quia bonus pater potuisset generasse malum filium. Sed Deus non permisisset talem malum interficere innocentem, quia vel malum ab habitatione bonorum expulisset, sicut fecit Adam de paradiso ; vel si non, sed simul stetissent, præservasset bonum a malo.

Ad argum. primum principale.

Ad primum principale, dico quod corpus illud accepisset nutrimentum, et totum potuisset fuisse corruptum, sicut pars, sed prius fuisset translatum. Nec etiam oportet quod quando pars et totum sunt ejusdem rationis, si totum sit corruptibile secundum partes, sit etiam secundum totum, quia elementa sunt corruptibilia secundum partes, et non secundum totum, quia quando ex una parte corrumpitur ignis, ex alia parte generatur.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod ab eadem virtute activa, a qua potest quid produci, potest corrumpi, non tamen fuisset tunc corruptum.

9. Ad tertium.

Ad aliud, dico quod non fuit aliqua violentia partium in toto, nec qualitatum, quia licet aliquid posset dici violenter pati secundum se consideratum, hoc non est violentum absolute, quia quælibet pars magis naturaliter est in toto, quam in *esse* separato, et quod partes sic sint in toto, est naturale toti, licet non pati secundum se consideratæ.

Ad oppositum.

Ad aliud ad oppositum, dico quod de facto ita est, quod *mors intravit per peccatum*, præfuit tamen potentia.

Pœna proprie dicta est correlativum culpæ.

Ad rationes primæ opinionis, cum dicitur, pœna non fuisset ante culpam, dico quod tunc non fuisset mors, sed transferrentur ; quod si non transferrentur, sed sequeretur mors, quod tunc mors non fuisset pœna, quia conditio naturalis rei non dicitur pœna ; non enim moritur quis in pœnam alicujus malefacti ; ideo pœna solum dicitur proprie aliquid inflictum ad puniendum in vindictam malefacti. Unde vult Augustinus 3. de Libero arbitr. *Etsi Deus fecisset hominem in miseria, adhuc fuisset laudandus, non enim fuisset vituperandus, eo quod non fecisset sibi injuriam.*

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO I.

Utrum filii in statu innocentiæ fuissent confirmati in justitia?

Anselmus *lib.* I. *cur Deus homo, cap.* 18. Alens. 2. *p. q.* 95. *m.* 4. *a.* 3. D. Thom. I. *q.* 100. *a.* 2. *et hic q.* 2. *art.* 3. Durand. *q.* 3. *art.* 3. Mair. *q.* I. Gabr. *q.* I. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum. Quod sic. Anselmus, cur Deus homo, primo libro, cap. 18. *Si primus homo vicisset primam tentationem, ipse cum tota propagine vel progenie fuisset confirmatus in justitia.*

Secundum. Item, in statu innocentiæ non potuisset aliquis generare aliquem finaliter damnandum; igitur nec aliquem, qui posset peccare. Antecedens patet secundum Gregorium 4. Moralium, cap. 36. *Si parentum primum peccatum non corrupisset, ignis gehennæ posteritati non nocuisset.* Consequentia patet, quia qua ratione posset peccare, posset in peccato perseverare.

Tertium. Item, secundum Dionysium 4. cap. de divinis nominibus: *Bonus est potentius quam malum*; sed malum primi hominis fuit sufficienter causa demeritoria toti posteritati; igitur bonum fuisset sufficienter causa meritoria omnium posterorum.

Quartum. Et confirmatur per Aristotelem 6. Topicorum: *Si propositum est causa propositi, et oppositum est causa oppositi*, ergo si peccatum patris est causa peccati filii, similiter et justitia ejus erit causa justitiæ hujus.

Contra. Oppositum, fuissent viatores, quamquam patrem habuissent innocentem; igitur ipsi potuissent peccare.

SCHOLIUM.

Si filii in statu innocentiæ vicissent primam tentationem, confirmarentur in gratia. Ita Anselm. Loca quædam Augustini contra hoc 14. Civit. 10. et 9. de Genes. ad lit. 3. solvit Alensis citatus.

2. Confirmatio duplex. Dico ad quæstionem, quod confirmatus potest dici dupliciter, vel quia nunquam potest peccare, sicut Beati in patria, vel quia nunquam peccabit, quamquam posset peccare, sicut viatores, qui nunquam peccaverunt, quia aliqui erant confirmati, ut sanctificati in utero; potuerunt tamen aliter peccare, quam posset nunc S. Michael, vel S. Petrus, et forte omnes peccaverunt, saltem venialiter, licet aliqui nunquam mortaliter, secundum illud Joannis 1. cap. 1. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Primo modo, dicere quod aliquis sit ita confirmatus, quod nullo modo possit peccare, et quod sit tamen viator, est oppositum in adjecto; Christus enim non solum fuit viator, sed etiam comprehensor, et certitudo de non peccando est ma-

xima pars beatitudinis ex Augustino 13. *de Trinit. cap.* 13. Sed viatorem et beatum esse, est ipsum eumdem simul esse in via et in termino viæ, quod est impossibile.

Secundo modo posset mere viator esse confirmatus, saltem quod nunquam peccaret mortaliter. Non autem primo modo posset aliquis esse confirmatus, nisi haberet objectum præsens, in quo est plenitudo omnis boni; sed sic est impossibile quod omnis voluntas viatoris, vel intellectus habeat objectum beatificum præsens bonum.

3. Filii confirmarentur in gratia si vicissen primam tentationem.

Tamen de filiis procreatis in statu innocentiæ dico quod nec sic fuissent statim confirmati, quin postea possent peccare, et forte peccarent de facto, quia sicut Deus dedisset justitiam primo patri, si stetisset in prima tentatione, ita regulariter habuissent filii a Deo immediate, si vincerent primam tentationem. Sicut igitur Deus dedisset justitiam patri pro filio. si stetisset, et ante primam tentationem non dedit, sic esto quod pater conservasset innocentiam in prima tentatione, Deus regulariter daret filio, si ipse vicisset primam tentationem. Et sic intelligitur dictum Anselmi, quod *Deus dedisset patri justitiam pro tota prole, si non posuisset obicem*, et deinde filio, si non posuisset obicem.

Si Adam stetisset, an meruisset justitiam posteris.

Dices, fuissetne Adam causa meritoria respectu justitiæ collatæ posteritati ? Dico quod non oportet hoc ponere, quia sicut posset dari justitia Adæ sine causa meritoria præcedente, sic potuit dari filio Adæ, si Adam conservasset innocentiam absque omni causa meritoria præcedente. Nec fuisset filius Adæ statim confirmatus, esto quod Adam stetisset, quia adhuc non habuisset filius perfectius justitiam originalem, quam habuit pater ante tentationem, et tamen pater non solum potuit peccare, imo peccavit; igitur non fuissent filii confirmati ante primam tentationem eorum, magis quam fuit pater ante suam, quia si nullum meritum fuisset præcedens respectu justitiæ collatæ proli, non plus impedivisset illa justitia illum posse peccare, quam fecit patrem.

4. Vel esto quod Adam meruisset justitiam filio suo, adhuc potuisset filius peccare, sicut modo possunt post Baptismum, quia Adam non tantum meruisset filiis suis, sicut modo Christus meruit, qui fuit secundus Adam, gratia accepta in quocumque Sacramento non confirmat recipientes. Sed Christus non meruit quod nos simus statim confirmati post Baptismum ; igitur nec Adam meruisset filio suo, esto quod non peccasset. Bene tamen fuisset habituatus tunc per meritum patris, et per informationem, cum non habuisset occasionem, videndo aliquem prius peccasse.

Ad argum. primum.

Ad primum principale, dico quod si Adam vicisset tentationem, ipse fuisset confirmatus, quod postea non peccasset, sed non, quod non potuisset, quamdiu fuit viator, et sic fuisset confirmatus pro tota progenie, quod filii vicissent primam tentationem, fuissent confirmati, non autem prius, sicut nec pater.

Ad secundum

Ad aliud, concedo quod in statu innocentiæ nullus genuisset filium damnandum, si generans prius vi-

cisset, neque fuissent tunc nati damnandi, licet potuissent damnari.

5. Ad tertium. Quo sensu est bonum potentius malo.

Ad aliud, concedo quod in ratione causæ, *potentius est bonum quam malum* ; tamen aliquando pluribus potest unum malum nocere quam unum bonum prodesse. Nunc autem esto quod Adam stetisset, bonum suum non fuisset causa meritoria boni filii. Vel potest dici quod sicut malum Adæ fuit dispositivum ad damnationem, et non necessitans, quia tunc per illud malum fuissent omnes posteriores obstinati ; sic bonum, si stetisset, fuisset dispositivum ad salutem filiorum, non tamen causa necessitans.

Ad quartum. Sicut propositum est causa propositi, &c. exponitur.

Ad aliud, dico quod illa regula Philosophi habet instantiam universaliter : *Si propositum est causa propositi, et oppositum causa oppositi,* quando unum oppositorum potest produci univoce, et aliud tantum æquivoce, sicut patet de qualitate corruptibili et incorruptibili, quia qualitas incorruptibilis producitur æquivoce, qualitas vero corruptibilis ab agente univoce ; nunc non valet, si qualitas corruptibilis potest causare qualitatem corruptibilem, igitur incorruptibilis incorruptibilem, ut calor potest causare calorem ; qualitas autem incorruptibilis non potest generari ab alia incorruptibili, sed a solo Deo.

QUÆSTIO II.

Utrum in statu innocentiæ fuissent solum illi generati qui modo sunt electi.

D. Thom. 1. *p. q.* 62. *a.* 2. Capr. 3. *d.* 1. *q.* 1. *a.* 3. Bassol. *hic q. unic. a.* 3. Aretin. *in Genes. fol.* 454. qui cum omnibus Scotistis tenent prius a Deo volitum ordinem gratiæ quam naturæ. Scot. *hic in Oxon.et in dist.* 39. *et* 41. *et* 3. *dist.* 7. *quæst. ultima.*

1. Ad argum. primum.

Quod non. Probo, quia multi filii reproborum sunt sancti, ut filii Paganorum ; et de sancto Martino legitur quod matrem convertit, et patrem dimisit in infidelitate. Sed iidem filii fuissent ex eisdem parentibus, et illi parentes, qui modo sunt damnati, non fuissent salvati, etsi Adam non peccasset ; igitur non solum illi, qui modo sunt electi, fuissent geniti in statu innocentiæ.

Secundum.

Item, tunc fuissent mares et fœminæ in numero æquali, sed non est necesse quod nunc in numero æquali sint mares electi et fœminæ ; igitur non soli, qui nunc sunt electi, fuissent tunc. Major patet, quia tunc fuissent electi producti per propagationem, et quilibet implesset hoc præceptum, Genes. *Crescite et multiplicamini*, et nullus fuisset conjunctus cum aliqua, nisi in linea laterali, quia contra legem naturæ fuit copulari ad invicem aliquos de linea ascendente ; ideo Adam si esset nunc, non inveniret mulierem, cum qua posset contrahere. Nec fuisset tunc bigamia, quia nec nunc est laudabile, nec propter hoc, quod mas viveret ultra femellam, esset necesse quod caperet aliam, quia ipsa posset vixisse quousque mas explesset actum generationis. Minor patet, quia per rationem non potest probari quod nunc æquales mares salvantur, et femellæ, sed solus Deus novit.

Contra.

Oppositum, Greg. 4. Moral. cap. 36. *Si primum parentum peccatum*

non venisset, posteritas damnata non fuisset, et soli illi electi nati fuissent, qui per Redemptorem erant salvandi. Nec potest glossari, quod intelligant, quod tot numero, non vero eædem personæ, ut aliqui sustinent, quia dicit quod solum illi iidem qui nunc sunt salvandi, fuissent tunc nati.

SCHOLIUM.

Soli nunc electi fuissent nati, si status innocentiæ perseverasset. Ita omnes citati præter D. Thom. et Capreol. est Gregorii expresse loco cit. Ratio est, quia prius volita est beatitudo electis, quam ullus lapsus prævisus. Itaque si decrevisset Deus statum illum conservare, consequenter decrevisset nullum creare, nisi finaliter perseveraturum, et hi sunt qui de facto sunt electi. Ad id de numero virorum et mulierum in illo statu, vide Schol. hic in Oxon. num. 4. Alens. tenet quod tunc fuissent plures filii. D. Bonavent. et alii quod ex utroque sexu esset numerus æqualis.

2. Ordo volitionum in prædestinatione.

Dico ad quæstionem quod sic, propter hanc auctoritatem. Et ratio ad hoc est, quia omnis ordinate volens, prius vult quod est immediatum fini ; sed Deus est ordinatissime volens, et immediate post dilectionem ui vult beatitudinem illis qui eam habeant, ita quod primo vult beatitudinem suam sibi, et quasi in secundo instanti vult cuilibet beatitudinem, qui eam habebit ; et posterius vult quodcumque, quod est ad hoc ordinatum, scilicet gratiam, et talem modum accipiendi *esse*, et consimilia. Igitur electio determinata est in secundo instanti, quantumcumque electus debeat illo modo generari, ut ab illo vel ab isto ; ideo non oportet gaudere de lapsu Angelorum, quia non propter lapsum Angeli sunt homines restituendi, quia etsi Angeli stetissent tot, et iidem sicut nunc, et illi iidem qui nunc, fuissent omnes salvati, quia totum, quod fit circa electos, est prius natura completum, quam aliquid fiat circa reprobos.

Dices, si medicus primo amat aliquem, secundo amat illi sanitatem, tertio vult sibi medicinam ; si determinate velit sibi sanitatem, et non potest per aliud medium, nisi per istam medicinam determinate volet hanc medicinam determinate. Similiter, si vult determinate istum salvari, et non potest esse nisi ab hoc parente, igitur determinate vult istum parentem esse ; dico quod si nihil substantiæ filii sit de substantia patris, sed tantum de menstruo, ut vult Philosophus 2. *de Gen. animalium*, tunc idem filius numero potuisset fuisse hujus patris et illius, et tunc, qui nunc est filius Pagani, idem numero fuisset filius alicujus prædestinati. Nec etiam oportet quod idem filius numero sit ex ista matre, quamquam admittatur quod habeat corpus ex matre, sicut semen ex masculo, quia idem nutrimentum numero, ex quo fit menstruum in hac matre, et semen in hoc patre, potuisset fuisse sub alia forma nutrimenti, ita quod materia nutrimenti nunc fuisset in paradiso sub forma pomi, et fuisset idem filius numero.

Idem homo qui est filius unius poterat esse alterius.

3.

Contra, effectum oportet variari numero, si non sit idem efficiens, sicut si non sit eadem materia.

Dico quod hoc non est necesse, non enim requiritur idem agens numero, esto quod passum sit omnino eodem modo dispositum, quia ille idem ignis numero, qui genera-

tur in hoc combustibili ex hoc igne, generaretur ex alio igne numero ejusdem virtutis, ita quod si sit eadem materia numero, cæteris paribus, sive sit idem generans numero, sive aliud, idem erit effectus. Ex hoc videtur quod oportet concedere eumdem ignem numero, quantum ad aliquid sui, posse redire per naturam.

Ad argum. primum. Per istam patet ad primum principale, quod multi, qui nunc sunt ex partibus damnatis, fuissent tunc ex prædestinatis. Etenim pater Paganus B. Martini, et universaliter parentes damnati cujuscumque electi, tunc non fuissent, et tamen Martinus tunc fuisset, quia fuisset filius alterius patris salvandi. Vel dicendum est secundum opinionem Magistri, quod filius generatur ex aliqua particula generata de substantia patris, quæ in se ulterius augmentatur ex superfluo alimenti; possibile fieret quod illa particula, quæ data fuit patri reprobo B. Martini, daretur patri alteri salvando.

Ad secundum. Ad secundum, dico quod masculinum et fœmininum sunt differentiæ accidentales *ex* 10. *Metaph. text.* 25. et sic qui nunc est masculus, tunc fuisset fœmina, et e contra, et de facto fuerunt mulieres aliquæ, quæ in viros abierunt.

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum primum peccatum Adæ potuit esse veniale ?

Alens. 2. *p. q.* 120. *m* 6. D. Thom. I. *p. q.* 89. *a.* 3. D. Bonav. *hic a.* 3. *q.* I. Richard. *hic a.* 3. *q.* I. Mayr. *q.* 2. Gabr. *d.* 22. *q* I. *art.* 3. Alm. *tr.* 3. *mor. cap.* 22. et omnes Scotistæ. Vasq. I. *p. disp.* 148. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum. Circa distinctionem vigesimam primam quæritur primo : *Utrum primum peccatum primi hominis potuit fuisse peccatum veniale.*

Quod sic. Rectitudini innocentiæ magis repugnat mortale, quam veniale ; igitur si primum potuit fuisse mortale, multo fortius potuit fuisse veniale.

Secundum. Item, ab extremo in extremum fit transitus per medium, I. *Physic.* 5. *Physic. et* 10. *Metaph.* Sed peccatum veniale est medium inter mortale et justitiam ; igitur prius peccavit venialiter.

Contra. Oppositum, omne peccatum est contra rectitudinem rationis et voluntatis, aliter non esset peccatum. Sed omne primum peccatum primi hominis necessario corrupisset rectitudinem rationis et voluntatis ; tale non potuit esse nisi mortale; igitur, etc.

Item, omni peccato debetur aliqua pœna ; sed quamdiu Adam non peccasset mortaliter, fuisset immortalis, et tamdiu fuit immunis a pœna ; igitur primum peccatum necessario fuit mortale.

SCHOLIUM.

Sententia Alensis, et D. Thomæ est negativa. Refutatur primo, quia justitia originalis non jungebat voluntatem Deo perfectius, quam gratia B. Virginis, vel Baptistæ, et poterat venialiter esse in istis (sed Deus specialissime protexit virginem). Secundo, poterat Adam primo proferre verbum otiosum. Resolvit ergo Doctor potuisse primo peccasse venialiter, transgrediendo consilium, vel præceptum, cujus violatio non separat a fine. Sic se explicat infra dist. 41. ubi habet veniale esse contra præceptum.

2. Opinio Alensis et D. Thomæ. Dicitur ad quæstionem, quod primum peccatum Adæ non potuit fuisse veniale, quia veniale non potuit corrumpere illam justitiam, quia nihil nisi mortale simpliciter avertit. Neque potuit stare cum justitia originali peccatum veniale, quia tunc posset stare cum beatitudine.

Item, deordinatio virium inferiorum non potest stare cum summa ordinatione virium superiorum ; sed peccatum veniale fit in viribus inferioribus ; igitur non potest fieri stante superiori portione in summa rectitudine ; sed omnis deordinatio in suprema portione est peccatum mortale.

Potuisse Adam primo peccasse venialiter. Contra, non perfectius conjungebat justitia originalis primum hominem ultimo fini, quam gratia gratum faciens alicujus viatoris, ut beatæ Virginis vel Petri ; sed non

obstante conjunctione cujuscumque viatoris, qui est mere viator, adhuc potest stare quod venialiter peccet, ut vult Augustinus super illud Joan. 1. cap. 1. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus*, etc. igitur stante justitia originali Adæ potuit ipse peccare venialiter.

Item, supposito quod aliquis posset actus esse ex genere peccatum veniale, ut verbum jocosum, quia saltem hoc aliqui admittunt, sic potuit Adam peccasse stante justitia originali. Nec propter hoc fuisset extra innocentiam, quia quamquam posset habere consilium ad non faciendum talem actum, tamen non habebat præceptum contrarium. Deus enim non præcepit quod semper simpliciter melius sit necessario faciendum, sic enim ad nimis difficile obligasset viatorem; igitur primum peccatum potuit fuisse veniale.

3. *Veniale et mortale in quo differunt.*

Dico igitur ad quæstionem, quod sic, et præmitto quod peccatum veniale est actus habens aliquam deordinationem, sed non simpliciter. Et sicut potest esse deordinatio circa finem, et circa ea quæ sunt ad finem, sic circa utraque potest esse deordinatio mortalis et venialis. Et non distinguuntur mortale et veniale in hoc, quod mortale est circa finem, et veniale circa ea quæ sunt ad finem, quia circa utraque potest esse veniale et mortale, sed distinguuntur in hoc quod est esse contra præcepta, et non contra præcepta. Prima deordinatio est mortalis; secunda est venialis, quæ potest indifferenter esse circa finem, sicut circa ea quæ sunt ad finem, etsi non ita regulariter accidat. Unde Adam potuisset peccasse venialiter primo, secundo, tertio, et adhuc stetisse in justitia originali. Unde non facere ea quæ judicat a recta ratione esse expedientia ad beatitudinem, vel facere retardantia non simpliciter, sed quantum ad aliquid, est peccatum veniale, et non obligatur Adam ad contrarium in statu innocentiæ.

Ad argum. opin. superioris.

Ad primum pro opposita opinione, dico quod peccatum veniale potest stare cum justitia originali; et cum dicitur, cum summa rectitudine non potest stare aliqua obliquitas, dico quod cum summa rectitudine habituali et intensissima viatoris mere potest stare aliqua obliquitas, non simpliciter, sed aliqualiter retardativa, vel non expeditiva. Imo cum summa rectitudine actuali, hoc est, cum actu elicito meritorio, quasi intensissime in viatore potest stare forte aliquod peccatum veniale, sicut cum actu valde meritorio elicito, potest stare aliqua parva vana gloria, et frequenter convenit, sicut cum certa scientia conclusionis demonstrativæ potest stare hæsitatio de eo quod non pertinet ad conclusionem.

Peccatum veniale repugnat summæ rectitudini simpliciter.

4. Et cum dicitur, igitur posset stare cum beatitudine peccatum veniale, dico quod non, quia comprehensor actu habens beatitudinem, habet præceptum de semper frui; et ideo sibi esset mortale, si posset peccare, quod est veniale viatori. Deus enim noluit obligare viatorem, quod si semel haberet actum intensum de Deo, quod semper in illo æque perseveraret; sic tamen tenetur quilibet comprehensor, ideo cum summa rectitudine viatoris potest stare peccatum veniale.

Ad secundum. Aliud discrimen inter peccatum mortale et veniale.

Ad aliud, esto quod assumptum sit verum, quod non possit esse deordinatio in sensu, vel viribus inferioribus, nisi sit aliqua deordinatio in portione superiori, adhuc non sequitur quin, stante justitia originali, possit peccare venialiter, quia non quælibet deordinatio in superiori portione rationis est peccatum mortale. Non enim distinguuntur veniale et mortale solum in hoc, quod mortale est tantum in superiori portione, veniale in inferiori, sed quia peccatum circa æterna non potest esse, nisi in superiori portione, et licet frequenter talis deordinatio sit peccatum mortale, non tamen semper. Potest enim esse motus levis et subitus, Deum non esse trinum et unum, et hæsitatio subita de tali articulo Fidei, et nunquam posset fieri nisi in superiori portione, et tamen illud non habet rationem peccati mortalis.

5. Ad argum. primum in opposit.

Ad primam rationem ad oppositum, patet per dicta, quod veniale non est contra rectitudinem rationis simpliciter, sed solum secundum *quid*, nec oportet primum peccatum Adæ corrumpere justitiam originalem.

Peccatum veniale deleri potest sine pœna.

Ad aliud, potest dici quod peccato veniali per se loquendo, non debeatur aliqua pœna, sed fervor in aliquo bono actu, qui alias non esset debitus, et ideo si peccasset decies venialiter, adhuc posset sine pœna cum fervore in bono actu illud peccatum delere. Vel esto quod pœna debeatur pro omni peccato, non tamen fuisset mors pœna debita pro veniali, sed solum pro mortali. Ideo stante innocentia, potuisset aliqua pœna alia quam mors sibi infligi, ut disciplina, vel aliqua alia pœna sufficiens.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum Adæ fuit gravissimum?

Alens. 2. *p. q.* 120. *m.* 4. D. Bonav. *hic a.* 3. *q.* 3. D. Thom. 2. 2. *q.* 163. *art.* 1. Richard. *a.* 3. *q.* 2. Durand. *q.* 3. Gabr. *q.* 1. Scot. *dist.* 21. *quæst.* 2. *et* 1.

1. Argument. primum. Circa distinctionem vigesimam secundam quæritur primo : *Utrum peccatum Adæ fuisset gravissimum peccatum?* Quod sic, quia secundum Augustinum in Enchirid. *In ratione est peccatum, quia adimit bonum* ; sed hoc peccatum adimit maximum bonum, quia a tota posteritate ; igitur gravissimum fuit.

Secundum. Item, secundum justitiam pœna condigna debetur delicto, quia *Apocal.* 18. dicitur : *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum,* etc. Sed isti culpæ debetur maxima pœna, ut patet, sibi et toti posteritati ; igitur hæc culpa fuit maxima.

Tertium. Item, super illud Psalm. 68. *Quæ non rapui, tunc exolvebam,* dicit Augustinus quod *Adam voluit rapere æqualitatem Dei ;* hoc autem est maximum peccatum, quia hoc fuit peccatum Angelorum.

Contra. Oppositum habet Augustinus 12. *super Gen.* dicens peccasse ex carnali quadam benevolentia erga uxorem ; et ita communiter fit, ut offendatur Deus, ne offendatur amicus, et ita peccavit Adam, ne contristaret uxorem. Sed illud peccatum non fuit gravissimum, quia diligere mulierem suam non fuit malum ex genere ; igitur nimis diligere non potuit fuisse peccatum gravissimum.

SCHOLIUM.

Primum Adæ peccatum fuit inordinatus amor amicitiæ erga conjugem, *quam* (inquit August.) *noluit contristare.* Non fuit gravissimum, quia non privavit formaliter summa rectitudine. Gravius ergo peccavit Eva, quia videtur aliquo modo appetiisse divinitatem. Adam autem peccavit contra temperantiam vel obedientiam, et contra præceptum tantum positivum. Ex circumstantiis tamen, et accidentaliter, ejus peccatum fuit valde grave.

2. Ad quæstionem dico primo, quod fuit peccatum primum Adæ. Prius dictum est * quod actus voluntatis potuit esse *nolle* et *velle,* et primus actus non potest esse *nolle.* Similiter dictum est *ibidem* quod *velle* est duplex, amicitiæ et concupiscentiæ ; et prius est *velle* amicitiæ quam concupiscentiæ. Sicut igitur primum peccatum Angeli fuit in actu *velle* amicitiæ, ut videtur per Augustinum 13. *de Civit. Dei* ; tamen non similiter *velle* amicitiæ fuit peccatum hominis et Angeli, quia homo non primo intellexit se, quia intellectionem accepit ex sensibilibus ; Angelus

* Supra d. 6. q. 2. num. 4.

vero prius intellexit se, quam aliam creaturam, quia illud fuit sibi prius intelligibile ; non sic autem homo. Ideo sicut primum peccatum Angeli fuit diligendo se immoderate amore amicitiæ, sic primum peccatum Adæ fuit diligendo immoderate mulierem amore amicitiæ, non ad peccatum carnis, vel amore libidinis, quia illud peccatum nondum fuit, nec talis appetitus inordinatus, sed solum placendo contra legem Dei. Et sic potest esse peccatum inter homines, non cogitando aliquid turpe carnis, sed in placendo sibi, quamquam sit contra legem Dei. Illud igitur fuit primum peccatum Adæ, primo immoderate diligendo mulierem, sicut posset quamcumque aliam creaturam rationalem.

Primum Adæ peccatum.

3. Secundo sequebatur peccatum gravius, placendo sibi in eo quod fuit contra legem Dei ; et sic multoties proceditur a peccato leviori ad gravius. Nec voluit Adam esse æqualis Deo, sicut nec Angelus fuit ita obstinatus, quin vidit hoc esse simpliciter impossibile. Ideo primum peccatum Adæ fuit multo levius, quam multa quæ fiunt modo a peccatoribus, ita quod si ille debuisset fuisse damnatus pro illo, multo minorem pœnam habuisset, quam multi qui modo damnantur pro peccatis suis. Tamen unum peccatum potest dici majus alio, vel quia bonitas, qua privat formaliter peccantem, est major quam bonitas, qua privet aliud peccatum, vel quia peccatum unum est contra plura præcepta, et magis ardua quam sit aliud. Nunc autem neutro modo fuit peccatum primum Adæ maximum, non enim privabat formaliter bonitate maxima, quia non fuit circa maximum bonum, etsi indirecte privabat bono maximo ; neque fuit contra arduissimum præceptum directe, neque contra plura ardua, quia primum præceptum est : *Diliges,* etc. secundum, de dilectione proximi. Contra primum non fuit directe, neque contra secundum, quia excessus diligendi minus est directe contra illa præcepta, quam sit odium Dei vel proximi, esto quod Deus posset odiri *. Nunc autem pecatum, quod solum est peccatum, quia prohibitum, minus est peccatum formaliter, quam illud quod in se malum est, et non quia prohibitum. Nunc autem comedere de illo ligno, non plus fuit peccatum de genere actus, quam de alio ligno, sed solum quia prohibitum. Sed omnia peccata, quæ sunt circa decem præcepta, formaliter non tantum sunt mala, quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita, quia ex lege naturæ oppositum cujuslibet fuit malum ; et per naturalem rationem potest homo videre, quod quodlibet præceptum ex illis est tenendum.

Angelus non appetiit æqualitatem Dei.

Peccatum gravius alio quam modo sit.

Peccatum Adæ non fuit gravissimum, nec contra primum præceptum, nec contra secundum directe.

* Vide d. 6, q. 1. n. 9.

Comedere de ligno vetito, fuit peccatum quia prohibitum.

4. Adam igitur ex illo peccavit, ut foret socius, sicut multi propter societatem communem faciunt inhonesta contra Dei præcepta. Mulier tamen seducta erat, et ipsa simpliciter gravius peccavit, et multiplicius, per se loquendo. Ipsa enim ex verbis serpentis bene potuit seduci, et peccare peccato graviori quam Adam ; dixit enim serpens sibi, *eritis sicut dii* ; Adam

Mulier fui seducta, e gravius peccavit.

tamen in nullo fuit ex hoc motus.

Peccatum Adæ fuit gravius Evæ ex circumstantiis.

Tamen aliquando potest dici peccatum gravius accidentaliter ex circumstantiis accidentalibus, ut ex dignitate personæ, vel quia fortius potest resistere, et sic accidentaliter Adam peccavit gravius ex dignitate personæ, et quia fortius potuit resistere, quam mulier tentationi diaboli. Sibi enim data fuit justitia originalis, ut eam conservaret pro se, et pro posteritate, vel perderet pro se, et eis, et non sic fuit tradita mulieri, quia si Eva peccasset, non sic peccasset pro posteritate sicut Adam, et ideo quantum ad circumstantias accidentales Adam gravius peccavit simpliciter, et per se Eva.

Ad argum. primum.

Ad primum principale, cum dicitur, illud est gravius, quod plus adimit de bono, verum est, si plus adimit formaliter, non sic autem peccatum Adæ, sed postea plus ademit posteritati, sicut causa demeritoria.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod peccato Adæ si debuisset pro illo damnari, non debebatur maxima pœna, ut prius dictum est *. Et cum dicitur, sibi debebatur mors pro delicto, dico quod non dicebatur immortalis prius per aliqua intrinseca, quæ fuissent postea corrupta per peccatum, sed prius fuisset immortalis per gratuita collata. Et bene videmus multoties quod ex parva culpa possunt subtrahi maxima gratuita, et tamen non proprie debet infligi maxima pœna. Adam igitur prius per intrinseca potuit mori, et fuisset præservatus per beneficia gratuita, et subtractio maximorum beneficiorum potuit bene esse pro culpa non maxima, et tunc ipse potuit mori. Et cum dicitur, peccavit pro posteritate, dico quod hoc non arguit peccatum gravius in se, quia decapitatio est gravior quam exulatio, et tamen non sequitur posteritatem sicut exulatio. Similiter exhæredatio non est ita gravis in se, et tamen non derivatur in totam posteritatem, non sic decapitatio.

* Supra n. 3. Magna bona gratuita auferri possunt pro parva culpa

Ad tertium. Adam quomodo appetiit æqualitatem Dei.

Ad aliud dico, quod Adam non apppetebat æqualitatem Dei directe et formaliter, sed tantum interpretative, et sic Adam peccans mortaliter non solum vult se esse æqualem Deo, sed vult voluntatem suam esse majorem voluntate divina in hoc, quod non vult idem, quod voluntas divina. Hoc est solum interpretative, et non formaliter appetere æqualitatem Dei; neque etiam hoc formaliter appetebant Angeli, sed volebant esse majores interpretative.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus possit facere voluntatem impeccabilem ?

Alens. 2. *p. q.* I. *a.* 2. § 3. D. Thom. *hic q.* I. *a.* I. D. Bonav. *a.* I. *q.* I. Richard. *art.* I. *q.* I. Durand. *q.* I. Gabr. *q.* I. Argent. *q.* I. *art.* I. Bassol. *q. unic.* Scot. *in Oxon. q. unica.*

1. Argument. primum. Circa hanc distinctionem vigesimam tertiam quæritur primo : *Utrum Deus possit facere voluntatem impeccabilem per naturam ?* Quod sic. Deus potest facere corpus, quod non potest deordinari in motu suo, ut cœlum ; ergo et spiritum.

Secundum. Item, Deus potest facere voluntatem, quæ necessario intendit in aliquod bonum, ut finem ; igitur potest facere voluntatem, quæ tendat in quodlibet bonum modo debito. Antecedens patet, quia secundum Augustinum 13. de Trin. 5. *Omnes necessario appetunt beatitudinem.* Consequentia patet, quia eadem voluntate, qua quis vult finem, vult ea quæ sunt ad finem.

Tertium. Item, Anselmus de liber. arb. cap. 4. *Posse peccare non est liberum arbitrium, nec pars liberi arbitrii.* Igitur potest facere voluntatem per naturam, quæ non possit, quia Deus potest facere sine quolibet, quod non est de essentia sui *esse*.

Quartum. Item, voluntas per gratiam potest fieri impeccabilis ; igitur Deus potest facere unam voluntatem æque nobilem per naturam. Quia sicut potest creare voluntatem, et deinde gratiam, ita potest gratiam concreare, ita quod voluntas contineat charitatem unitive ; vel aliqua natura creata potest continere charitatem et gratiam unitive, quia Deus potest facere quod non claudit contradictionem. Sed addendo talem perfectionem voluntati, etsi essent idem identitate, vel una natura contineret illa duo, adhuc ista esset finita, quia ex finitis perfectionibus non fit aliquid infinitæ perfectionis, et non esset repugnantia quare non posset fieri a Deo, nisi propter infinitatem ; igitur potest creari voluntas intrinsece perfecta, sicut est voluntas cum gratia.

2. Quintum. Item, potest facere voluntatem impeccabilem in primo instanti ; igitur et in quolibet posteriori. Antecedens patet, quia in primo instanti voluntas creata habet motum naturalem remissum ; igitur tunc non potest peccare. Consequentia patet, quia quod est naturale uniformiter, inest in quolibet instanti, dum manet natura ; igitur in primo instanti habet motum naturalem remissum ; igitur et in quolibet dum manet.

Contra. Oppositum. Anselmus lib. primo : *Cur Deus homo, cap.* 10. res-

pondet ad quæstionem quamdam cuidam discipulo quærenti quare Deus non creavit voluntatem impeccabilem, dicens, *quia non potuit, nisi illa esset Deus;* nulla igitur voluntas creata, nisi sit assumpta a supposito divino, potest esse impeccabilis.

Item, Augustinus contra Maximinum, l. 3. c. 13. dicit quod *voluntas sit impeccabilis, non est hoc naturæ, sed Dei gratiæ.*

SCHOLIUM.

Conclusio est negativa, pro qua rationes Alensis rejicit Doctor, tenens eam magis propter auctoritates Sanctorum, et addit duas rationes. Prima, quia sola voluntas divina necessario agit recte. Secunda, nulla voluntas creata est satiata naturaliter, et sic potest aliud appetere quod non habet. Vide Doct. in Oxon. 4. d. 49. q. 6.

3. Alexander Alensis. Prima ratio pro parte negativa.

Ad quæstionem dicitur quod non. Prima ratio ad hoc, quia omnis voluntas, quæ in agendo non est regula sua, potest errare, et per consequens peccare; sed nulla voluntas creata est in agendo regula sua; igitur quælibet sibi dimissa potest peccare.

Secunda.

Secundo sic, objectum voluntatis non solum potest esse bonum apparens, sed potentia potest in quodlibet contentum sub suo subjecto. Si enim objectum sit adæquatum, circa quodlibet ejus potest potentia habere actum; igitur quælibet voluntas creata potest tendere non solum in bonum simpliciter, sed in bonum apparens.

Tertia.

Tertio sic, Augustinus de Fide ad Petrum: *Quodlibet, quod est de nihilo, potest deficere,* cum quælibet creatura possit deficere, quia ipsa est de nihilo, et per consequens potest peccare.

Alexander impugnatur.

Dico tamen quod istæ rationes non concludunt. Cum dicitur primo quod omnis voluntas, quæ in agendo non est regula sua, potest errare, falsum est, quia intellectus non est ipsa principia, sed est quasi tabula nuda. Non enim sic sunt principia intellectui innata, quod sint sibi concreata, sed pro tanto dicuntur innata, quia sunt sicut januæ, ut habetur 2. *Metaph. text. cap.* 1. quia statim ex sensu occurrunt notis terminis ex lumine ipsius intellectus: *Principia enim cognoscimus inquantum terminos,* etc. Intellectus igitur non est regula sua, et tamen non potest errare circa principia et conclusiones, quas videt demonstrative sequi ex principiis. Probatur, hæc voluntas beata, accipiendo hoc totum, *voluntatem sub beatitudine,* adhuc in agendo non est regula sua, sed sola voluntas divina, et tamen voluntas, ut sub beatitudine formaliter, non potest errare in agendo. Unde non plus potest conformatum regulæ, dum est conformatum, in sensu composito errare, quam potest regula sua, et tamen voluntas ut conformata, et dum est conformata regulæ, non est regula sua.

Intellectus non est sua regula, tamen circa principia non potest errare.

4.

Ad secundum, potest dici quod nullum bonum ex ratione sui est non volibile, quia nullum est ens, quod Deus non possit velle, et nullum est tale, in quo voluntas aliqua non possit meritorie tendere. Unde posito quod sit aliquod bonum ita apparens, quod voluntas creata non potest habere actum vo-

lendi circa illud, cum possit illud nolle meritorie, et *nolle* sit actus voluntatis positivus, ita potest habere actum voluntatis circa quodcumque bonum, et hoc sufficit. Unde Augustinus : *Circa omne quod intelligo possum uti voluntate, et hoc dico volendo, vel nolendo ;* et sic etiam intelligetur illud Augustini : *Quidquid anima meminit vult,* hoc non esset verum, nisi acciperet ibi *velle* pro actu positivo voluntatis, aut communis est ad *velle* et *nolle*.

Ad aliud, si capiatur quod *omne quod est ex nihilo, potest deficere,* hoc est tendere in nihil, sibi dimissum, concedo ; et ex hoc non sequitur quod potest errare, vel peccare, quia pari ratione, cum intellectus sit ex nihilo, sicut voluntas, intellectus posset deficere, hoc est, tendere in nihil, sibi dimissus, et tamen circa principia non potest errare ; tendere igitur in nihil non arguit quod potest errare stante sua natura. Similiter amare Deum est actus creatus, et tamen stante actu, impossibile est ipsum deficere, ita quod possit esse non rectus, dum est. Etiam ratio æqualiter concluderet quod lapis posset peccare, quia potest deficere, hoc est, tendere in nihil.

Tendere ex se in nihil, non est esse peccabile.

5.

Ratio prima Scoti pro conclusione negativa.

Dico igitur sustinendo conclusionem propter hoc, quod auctoritates Sanctorum videntur magis concludere illam partem quam oppositam, et addo rationes probabiles. Prima est talis : Omnis voluntas potest appetere commodum, quia omnis appetitns sequens apprehensionem potest hoc appetere commodum, ut apparet in irrationabilibus. Ex his arguo, omnis voluntas, in qua non necessario conjunguntur *appetere commodum*, et *recte appetere*, potest appetere unum sine alio, ut commodum, et non recte ; sed in nulla voluntate creata sunt ista duo necessario unita. Probatio, nam nulla voluntas ex hoc solo quod appetit, est recta, nisi voluntas prima ; igitur omnis voluntas creata potest non recte appetere sibi commodum.

Nulla voluntas necessario recta, nisi Dei.

Dicunt, illud non sequitur, quia licet ex hoc solo, quod appetit, non sit voluntas creata recta, tamen potest creari, ut semper conformetur regulæ rectæ, et ita bene est recta pro tunc, sicut regula, ut prius argutum est.

Contra illud non instat, quia omnis voluntas sicut potest velle sibi commodum, sic potest velle eo modo quo esset sibi majus commodum, si inesset, qui quidem modus non est præscriptus a Deo, ut suppono ; sed si commodum infinitum esset sibi idem, magis esset sibi commodum quam nunc sit, et sic potest quælibet voluntas appetere sibi summum commodum, ut sibi idem, et sic potest appetere non recte commodum, quia appetere sibi plus quam sit ordinatum a Deo. Et sic potest tenere prima ratio superius facta, quod omnis voluntas, quæ in agendo non est sua regula, neque necessario conformis regulæ suæ, potest in agendo errare, quia posset appetere sibi commodum secundum omnem modum quo posset esse sibi commodum, si inesset.

6.

Secunda Nulla vo

Secunda ratio ad idem : Omnis voluntas, quæ in appetendo non est

Voluntas creata est satiabilis naturaliter.

satiata, nec quietata, potest aliud appetere, vel non in ordine ad illud; sed omnis voluntas creata est talis naturæ, quod non potest ex naturalibus esse satiata, nec quietata, quia non potest quietari, nisi in bono infinito, ut probatum est alibi, et sic non potest habere præsens primum bonum infinitum per naturalia sua, quia sic posset naturaliter attingere beatitudinem suam simpliciter; igitur non potest esse naturaliter quietata. Et ideo non potest creari ita nobilis, quin sibi derelicta possit tendere in bonum apparens, volendo ipsum, et etiam deficere, ut concludunt secunda ratio, et tertia sub hoc intellectu, et per consequens per nullam gratiam, nec per aliquod accidens sibi datum potest confirmari, quin natura, quæ subest tali accidenti, possit peccare. Gratia enim collata voluntati non facit impossibilitatem ad peccandum, quin voluntas, quæ est beata, in sensu diviso posset peccare; tamen voluntas beata in sensu composito non potest peccare sic, quod suppositum sub accidente manens, possit esse unum totum respectu peccati; sed natura, quæ subest, sibi derelicta posset perdere hoc accidens; sed Deus illud conservabit et coaget, sicut agens fortius prævenit debilius, quod nunquam erit in ejus potestate perdere beatitudinem, nec etiam peccare.

Quomodo voluntas beati impeccabilis dist. 49. quæst. 6.

7\. Ad 1 argum. primum principale.

Ad primum principale, dico quod Deus potest facere unum corpus, quod non potest deordinari in motu suo deordinatione illa, quæ nunc est peccatum, quia illud corpus non est culpabile, cum non sit capax peccati, et ideo non est simile de voluntate, cum ipsa sit capax peccati. Sed sicut illud corpus est capax talis motus ordinati, sic est capax oppositæ deordinationis, ut moveatur motu contrario, si Deus velit, et tunc est simile quantum ad hoc. Si tamen quilibet motus sibi inesset, esset æque ordinatus, sicut iste, qui modo inest. Sicut materia, quantum est ex se, æqualiter est sub omni forma, tunc est simile, nisi imaginetur unus Angelus, sicut fingit Anselmus *de Casu diaboli*, quod primo esset quædam natura, et deinde tantum daretur sibi affectio commodi sine ratione; illa voluntas non esset capax peccati, quousque daretur sibi plus, sicut accidit in phreneticis, et non habentibus usum rationis, sed impeditum perpetuo; talis voluntas non est capax peccati cum talibus circumstantiis, nec etiam est capax actus meritorii, ideo solum debet intelligi de habente voluntatem, et simul usum rationis.

8\. Ad secundum. Non necessario tendere et voluntas in Deum clare visum.

Ad aliud, dico quod si Deus faceret voluntatem, quæ in primo instanti necessario tenderet in aliquod bonum, igitur in quolibet instanti tenderet in aliquod bonum, ideo nego antecedens, quia beatitudine apprehensa non necessario tenderet voluntas in ipsam, licet non posset eam nolle positive, potest tamen eam non velle negative, ut dictum est *in fine quarti* *. Et vel esto quod necessario tenderet in aliquod bonum, ut ponit opinio communis adhuc non sequitur quod tenderet in quodlibet apprehensum modo debito, quia adhuc posset tendere immoderate in bonum apprehensum. Vel esto quod necessario tenderet in aliquod bonum apprehensum, et

* Vide in 4. d. 49. q. 10. n. 10. et in 1. dist. 1. q. 3.

moderate ut in bonum ultimum, adhuc non sequitur quod tenderet in quodlibet moderate, quia non est simile de optimo, et de aliis objectis, cum in primo nulla ratio mali possit inveniri, et in multis aliis possit.

9\. Ad tertium. Posse duplex est. Posse peccare non est libertas, explicatur.

Ad aliud, cum dicit Anselmus quod *posse peccare, non est pars liberi arbitrii*, dico quod *posse* potest accipi dupliciter, vel ut dicit ordinem potentiæ ad actum, vel pro illo absoluto, quod habet rationem potentiæ, in quo fundaretur iste ordo ad actum. Primo modo posse peccare nihil est ipsius potentiæ, in qua fundatur, nec posse bene agere, vel velle, nec posse male velle, est aliquid libertatis, quia respectivum nihil est ipsius absoluti. Et principaliter hoc posse, ut dicit ordinem potentiæ ad actum, est simul natura cum actu ; sed potentia, in qua fundatur ordo, est prius natura actu ; igitur illa potentia absoluta nihil est illius respectus; non tamen potest hoc fundamentum esse sine tali respectu, quia ille respectus est necessario consequens. Si loquamur de potentia, quæ est ordo ad actum, est ibi considerare duo, sicut in peccato est actus, et deformitas in actu, sic est ibi potentia ad agere, et ad sic agere, et ista correspondent sibi invicem, et fundamentum dicitur esse voluntas quantum ad *velle*, et ad *sic velle*. Loquendo igitur de libertate arbitrii absolute, et de voluntate absolute, possunt absolvi a posse peccare, quia in Deo ita est, non tamen in voluntate creata, quæ est libertas, et creata libertas. Licet igitur *posse peccare* nihil sit liberi arbitrii absolute, nec voluntatis absolute, est tamen aliquid voluntatis creatæ, et liberi arbitrii creati, accipiendo *posse* pro fundamento ; ideo non potest esse voluntas creata, quin possit fundare, actum talem qui potest deficere, et qui potest esse deordinatus ideo liberum arbitrium creatum non est nisi sit illa potentia, quæ potest esse fundamentum potentiæ, quæ dicit ordinem ad actum.

Videde hoc supra dist. 7. q. 3. num. 3.

Voluntas creata non potest carere de se posse peccare.

Posse peccare quomodo pertineat ad liberum arbitrium.

10\. Ad quartum.

Ad aliud, dictum est prius, quod gratia non tribuit voluntati impeccabilitatem, quin illud quod subest gratiæ, sit peccabile, licet non totum, *voluntas ut sub gratia*. Vel esto quod gratia posset conferre, quando est consummata, voluntati, quæ subest impeccabilitatem, ut ponitur communiter, adhuc non sequitur quod potest creari una creatura, ubi ista sunt idem unitive, quæ sit impeccabilis per naturam. Quia quando aliqua duo sunt distincta realiter secundum rationes formales, ita quod unum illorum sit susceptivum, et alius actus ejus, non potest unum fieri aliud unitive, nisi susceptivum fuerit infinitum, cujusmodi est solus Deus, quia quantumcumque extenditur illud susceptivum in perfectionibus, dum manet fundamentum, semper est perfectibile a majori actu ; igitur quantumcumque creatura rationalis intenderetur in perfectione, semper esset perfectibilis majori gratia, et tanto major in eo esset deformitas, si eam non haberet, quam esset in alio, quod non esset natum tantam perfectionem habere ; ideo cum charitas et suum susceptivum sint distincta secundum suas rationes formales, et realiter, solum potest concludi quod si est charitas in Deo, est sibi ea-

Quare voluntas, et gratia non possint esse idem unitive

dem unitive, non autem in aliquo finito.

Et cum dicitur, si fieret una creatura, quæ haberet perfectionem voluntatis, et illam perfectionem gratiæ, adhuc non esset infinita ex duabus perfectionibus finitis; igitur posset fieri a Deo.

An Deus potest creare perfectionem creaturam perfectissima creata.

Dico hîc, sicut ad rationem, qua probatur quod perfectissima creatura, quæ posset esse, posset adhuc esse perfectior creata, quia similis ratio est, si adderetur aliquis gradus perfectionis perfectissimæ creaturæ quæ posset esse, adhuc non efficeretur infinita, et tamen non manifestum est quod non propter hoc est concedendum quod Deus posset creare perfectiorem creaturam perfectissima, quæ posset esse, quanquam posset creare forte perfectiorem perfectissima, quæ modo est. Similiter per eumdem modum arguendi posset probari, quod data albedine in supremo gradu, qui possit esse in natura albedinis, quod adhuc posset esse albedo perfectior, quia uno gradu addito albedini in supremo gradu, adhuc illa non esset infinitæ perfectionis; igitur adhuc esset limitata, et posset contineri in genere.

11\.

Contradictio est aliquid addi supremo.

Dico tamen quod si addatur gradus albedinis albedini in supremo gradu, est manifesta contradictio, et ideo non omnis gratia est compossibilis, quæ posset fingi per intellectum verum vel falsum. Sic dico quod saltem aliqua creatura supreme perfecta est possibilis esse, etsi forte non sit modo facta, ita quod esset contradictio quod ex aliquo gradu supperaddito, et illa perfectione tota fiat ens creatum, neque est aliquod ens unitive continens ista, nisi solus Deus. Nec in proposito propter incompossibilitatem provenit, quod non possit creari creatura unitive continens voluntatem creatam et gratiam, sed propter infinitatem, quæ resultaret, si ex his possit fieri unum creatum, in quo unum esset aliud unitive.

Ad quintum. Voluntas non est impeccabilis in primo instanti.

Ad aliud, cum dicitur, *potest facere voluntatem impeccabilem in primo nunc?* Dico quod non, quia si esset impeccabilis in primo *nunc*, propter motum naturalem rectissimum, cum motus naturalis voluntatis sit semper æque intensus, manente natura, esset impeccabilis in quolibet *nunc*, dum maneret. Et cum probatur, dico quod ista inclinatio naturalis, quia voluntas appetit commodum, non est actus elicitus, ideo semper tendit æqualiter in bonum commodum, nisi aliunde reguletur. Nunc autem nullus actus elicitus voluntatis dicitur naturalis, nisi quia est conformis appetitui naturali et inclinationi, quæ non est actus elicitus; ideo quilibet elicitus quantumcumque sit conformis inclinationi naturali, et propter hoc posset dici naturalis, est tamen mere liber.

Vide supra d. 4. q. unica num. 2. et 4.

Similiter concedentes antecedens, negarent consequentiam, quia non est similis de primo instanti, et quolibet posteriori. Dicunt enim quod quilibet actus, qui est rei in primo instanti productionis, est immediate a producente; et ideo dicunt quod in primo instanti non potest peccare, nisi redundaret in Deum. Sed in instantibus posterioribus potest elicere actum bonum et malum a se cum influentia generali.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum portio superior sit diversa potentia a portione inferiori ?

D. Thom. 1. *p. q.* 79. *art.* 9. *et hic q.* 2. *a.* 1. D. Bonav. 2. *p. art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 4. Durand. *quæst.* 4. Gabr. *q.* 1. *art.* 3. Ægid. *quæst.* 2. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum.

Circa distinctionem vigesimam quartam Magister determinat de adjutoriis ad resistendum, ponens quamdam distinctionem animæ potentiarum, quæritur unum, *utrum portio superior sit potentia distincta a portione inferiori* ? Quod sic, quia secundum Augustinum 12. *de Trinit.* 4. imago est in superiori portione, in inferiori non est ; sed non potest simul esse, et non esse in eodem ; igitur est alia potentia.

Item, potentiæ distinguuntur per objecta 1. *de Anima, text.* 33. sed objectum superioris portionis est æternum, objectum inferioris portionis est temporale ; igitur istæ potentiæ distinguuntur.

Contra.

Oppositum, Augustinus ubi supra in principio capituli, *non dicimus eas distinctas, nisi tantum penes officia geminamus.*

SCHOLIUM.

Portionem superiorem esse unam et eamdem. Illa respicit æterna, hæc temporalia.

2.

Respondeo, quod ista quæstio potest habere duplicem intellectum ; quorum unus est ille, quod portio superior sit tantum una potentia, et similiter inferior sit tantum una. Et tunc est quærere, utrum una sit eadem potentia cum alia ? Alius intellectus quæstionis est iste, quod accipiendo aliquam potentiam in portione superiori ut intellectivam, et similem in portione inferiori, scilicet intellectivam, et sic de voluntate et memoria, et tunc quæreretur, utrum sint distinctæ potentiæ ; et utrum intellectus, prout est in portione superiori et inferiori, sit eadem potentia, aut diversæ.

Duplex intellectus quæstionis.

In utraque portione sunt plures potentiæ.

Dico autem quod primus intellectus est falsus, scilicet quod tantum est una potentia, quia in neutra portione est una tantum potentia, imo in utraque portione sunt diversæ potentiæ, nam secundum Augustinum 11. de Trinit. cap. 4. *Portio superior est respectu æternorum*, respectu quorum est memoria, intelligentia et voluntas, quæ non sunt una potentia. Unde Augustinus in illa superiori portione ponit præcipue imaginem Trinitatis, quæ non est nisi quantum ad istas potentias ; quod non esset verum, nisi respectu æternorum in illa essent ista tria ; ergo superior non est tantum una potentia.

3. In divinis sunt tres potentiæ.

Item, in Deo est memoria paterna, quæ est principium productionis Filii, quæ est notitia genita, et per

consequens ibi est intelligentia, et etiam in Deo est voluntas, quæ est principium productionis Spiritus sancti; unde in Deo ita sunt principia productiva personarum distinctarum realiter. Et istæ potentiæ, ut sunt principium producendi personas, non sunt distinctæ ex creatis, quia impossibile est personas divinas, quæ secundum se simpliciter sunt necessariæ, dependere quantum ad aliquid a creatis, quæ sunt possibile esse ; ergo illæ potentiæ respiciunt divinam essentiam, quæ scilicet æterna est ; ergo respectu æternorum sunt illæ potentiæ distinctæ ; ergo portio superior, quæ est respectu æternorum, non est tantum una potentia.

Similiter reperiuntur in portione inferiori.

Edem modo dicendum est de portione inferiori, quod non est una potentia tantum, cum ipsa sit intellectus et voluntas, et memoria, respectu objecti temporalis, quia respectu talis objecti anima est aliquando in habitu scientiæ alicujus conclusionis veræ, et hoc respicit memoriam ; aliquando est in actu et respectu intelligendi illud, et hoc respicit intellectum. Ex hoc autem quod actu intelligit, sequitur volitum in voluntate. Cum ista tria non possint esse una potentia, portio inferior non erit una potentia.

4.

Istæ portiones non distinguuntur penes speculationem et praxim.

Secundum hoc dicendum est quod non distinguitur portio superior et inferior per hoc, quod superior est tantum contemplativa, sive speculativa, et alia est practica ; imo tam speculatio quam praxis secundum Augustinum *ubi supra*, pertinet ad portionem superiorem. Ista enim contemplatio non tantum continet in se speculationem puram, sed etiam amorem, ut patet per ipsum *ibidem*. Sic ergo dico quod portio superior, quæ intendit circa æterna consulenda, sive contemplanda, et inferior circa temporalia disponenda, neutra est una potentia in se. In utroque enim ponit Augustinus Trinitatem, sed in superiori proprie ponit imaginem.

5.

Eodem est potentia in portione superiori et inferiori.

Quartum ad secundum intellectum quæstionis, dico quod comparando partes Trinitatis in portione superiori partibus in portione inferiori, non sunt aliæ potentiæ, ut accipiendo memoriam et intelligentiam inter se non possunt esse alia potentia in superiori et inferiori portione. Quod probatur primo ex actu, nam secundum Augustinum *ubi supra*, portio superior intendit regulis æternis contemplandis ; inferior vero temporalibus agendis, secundum regula æternas. Unde superior portio intendit frui primo, a quo inferior recipit regulam agendorum.

Probatur primo. Eadem potentia cognoscit principium et conclusionem.

Ex hoc arguitur, eadem potentia cognoscit principium et conclusionem, quæ sequitur ex principio, alioquin nulla potentia cognosceret, cum non cognoscatur per se conclusio, nisi ex collatione ad principium, sicut arguit Aristoteles 2. *de Anima, text.* 146. de *de sensu communi*, quod si una potentia non cognosceret sensibilia diversorum sensuum, nulla potentia cognosceret differentiam illorum. Nunc autem intellectus prout est portio inferior cognoscit conclusionem de agibili temporali, cujus principium et regulam æternam cognoscit portio superior, scilicet quod præcepta Dei ex charitate sunt implenda, vel aliquid

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum portio superior sit diversa potentia a portione inferiori ?

D. Thom. 1. *p. q.* 79. *art.* 9. *et hic q.* 2. *a.* 1. D. Bonav. 2. *p. art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 4. Durand. *quæst.* 4. Gabr. *q.* 1. *art.* 3. Ægid. *quæst.* 2. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum.

Circa distinctionem vigesimam quartam Magister determinat de adjutoriis ad resistendum, ponens quamdam distinctionem animæ potentiarum, quæritur unum, *utrum portio superior sit potentia distincta a portione inferiori* ? Quod sic, quia secundum Augustinum 12. *de Trinit.* 4. imago est in superiori portione, in inferiori non est ; sed non potest simul esse, et non esse in eodem ; igitur est alia potentia.

Item, potentiæ distinguuntur per objecta 1. *de Anima, text.* 33. sed objectum superioris portionis est æternum, objectum inferioris portionis est temporale ; igitur istæ potentiæ distinguuntur.

Contra.

Oppositum, Augustinus ubi supra in principio capituli, *non dicimus eas distinctas, nisi tantum penes officia geminamus.*

SCHOLIUM.

Portionem superiorem esse unam et eamdem. Illa respicit æterna, hæc temporalia.

2.

Respondeo, quod ista quæstio potest habere duplicem intellectum ; quorum unus est ille, quod portio superior sit tantum una potentia, et similiter inferior sit tantum una. Et tunc est quærere, utrum una sit eadem potentia cum alia ? Alius intellectus quæstionis est iste, quod accipiendo aliquam potentiam in portione superiori ut intellectivam, et similem in portione inferiori, scilicet intellectivam, et sic de voluntate et memoria, et tunc quæreretur, utrum sint distinctæ potentiæ ; et utrum intellectus, prout est in portione superiori et inferiori, sit eadem potentia, aut diversæ.

Duplex intellectus quæstionis.

Dico autem quod primus intellectus est falsus, scilicet quod tantum est una potentia, quia in neutra portione est una tantum potentia, imo in utraque portione sunt diversæ potentiæ, nam secundum Augustinum 11. de Trinit. cap. 4. *Portio superior est respectu æternorum*, respectu quorum est memoria, intelligentia et voluntas, quæ non sunt una potentia. Unde Augustinus in illa superiori portione ponit præcipue imaginem Trinitatis, quæ non est nisi quantum ad istas potentias ; quod non esset verum, nisi respectu æternorum in illa essent ista tria ; ergo superior non est tantum una potentia.

In utraque portione sunt plures potentiæ.

3. In divinis sunt tres potentiæ.

Item, in Deo est memoria paterna, quæ est principium productionis Filii, quæ est notitia genita, et per

consequens ibi est intelligentia, et etiam in Deo est voluntas, quæ est principium productionis Spiritus sancti; unde in Deo ita sunt principia productiva personarum distinctarum realiter. Et istæ potentiæ, ut sunt principium producendi personas, non sunt distinctæ ex creatis, quia impossibile est personas divinas, quæ secundum se simpliciter sunt necessariæ, dependere quantum ad aliquid a creatis, quæ sunt possibile esse; ergo illæ potentiæ respiciunt divinam essentiam, quæ scilicet æterna est; ergo respectu æternorum sunt illæ potentiæ distinctæ; ergo portio superior, quæ est respectu æternorum, non est tantum una potentia.

Similiter reperiuntur in portione inferiori.

Edem modo dicendum est de portione inferiori, quod non est una potentia tantum, cum ipsa sit intellectus et voluntas, et memoria, respectu objecti temporalis, quia respectu talis objecti anima est aliquando in habitu scientiæ alicujus conclusionis veræ, et hoc respicit memoriam; aliquando est in actu et respectu intelligendi illud, et hoc respicit intellectum. Ex hoc autem quod actu intelligit, sequitur volitum in voluntate. Cum ista tria non possint esse una potentia, portio inferior non erit una potentia.

4. Istæ portiones non distinguuntur penes speculationem et praxim.

Secundum hoc dicendum est quod non distinguitur portio superior et inferior per hoc, quod superior est tantum contemplativa, sive speculativa, et alia est practica; imo tam speculatio quam praxis secundum Augustinum *ubi supra*, pertinet ad portionem superiorem. Ista enim contemplatio non tantum continet in se speculationem puram, sed etiam amorem, ut patet per ipsum *ibidem*. Sic ergo dico quod portio superior, quæ intendit circa æterna consulenda, sive contemplanda, et inferior circa temporalia disponenda, neutra est una potentia in se. In utroque enim ponit Augustinus Trinitatem, sed in superiori proprie ponit imaginem.

5. Eodem est potentia in portione superiori et inferiori.

Quartum ad secundum intellectum quæstionis, dico quod comparando partes Trinitatis in portione superiori partibus in portione inferiori, non sunt aliæ potentiæ, ut accipiendo memoriam et intelligentiam inter se non possunt esse alia potentia in superiori et inferiori portione. Quod probatur primo ex actu, nam secundum Augustinum *ubi supra*, portio superior intendit regulis æternis contemplandis; inferior vero temporalibus agendis, secundum regula æternas. Unde superior portio intendit frui primo, a quo inferior recipit regulam agendorum.

Probatur primo. Eadem potentia cognoscit principium et conclusionem.

Ex hoc arguitur, eadem potentia cognoscit principium et conclusionem, quæ sequitur ex principio, alioquin nulla potentia cognosceret, cum non cognoscatur per se conclusio, nisi ex collatione ad principium, sicut arguit Aristoteles 2. *de Anima*, *text.* 146. de *de sensu communi*, quod si una potentia non cognosceret sensibilia diversorum sensuum, nulla potentia cognosceret differentiam illorum. Nunc autem intellectus prout est portio inferior cognoscit conclusionem de agibili temporali, cujus principium et regulam æternam cognoscit portio superior, scilicet quod præcepta Dei ex charitate sunt implenda, vel aliquid

tale ; ergo est una potentia intellectiva portio superior, quæ est respectu principii, et portio inferior, quæ est respectu conclusionis.

Probatur secundo. Beatitudo est respectu utriusque portionis.

Item, secundo probo idem ex actu speciali, scilicet beatitudine, nam beatitudo non consistit nisi in operatione potentiæ unius secundum eamdem rationem nam etsi beatitudo sit simul in intellectu et voluntate, tamen non potest esse in duabus potentiis intellectivis, vel in duabus volitivis ; imo necessario actus unicus unius rationis tantum est in una potentia, quia beatitudo secundum Philosophos, et secundum omnes, est optimum hominis, ideo tantum in una virtute consistit unius rationis. Beatitudo autem est portionis superioris rationis, ut manifestum est, et similiter est portionis inferioris rationis, quia est illius potentiæ, quæ est principium merendi, cum præmium correspondeat merito ; potentia vero inferioris portionis est principium merendi, ut illa, quæ elicit actus meritorios circa proximum, et alia temporalia; hujusmodi est tota portio rationis inferioris ; ergo potentia intellectiva in superiori et inferiori portione est unius rationis, et similiter potentia volitiva utrobique erit ejusdem rationis.

6. Probatur tertio.

Item, tertio ostenditur hoc ex habitu : Idem habitus non perficit duas potentias sed eadem charitas perficit voluntatem superioris et inferioris portionis ; ergo non sunt duæ potentiæ ; et sic de intellectu ; ergo, etc. Probatio majoris, distinctio in posteriori non arguit distinctionem in priori, sed potius e converso, quia semper est major unitas in priori quam in posteriori ; sed habitus est unus ; ergo potentia quam informat, magis est una. Probatio minoris : Charitas perficit voluntatem superioris portionis, qua diligitur Deus. Similiter perficit inferioris portionis voluntatem, quia aliter ex ista charitate non diligeremus proximum, qui non diligitur nisi a charitate portionis inferioris, et non est nisi una charitas, quæ se extendit ad omnia diligibilia ; ergo non est nisi una voluntas ; similiter non est nisi unus intellectus.

Distinctio in posteriori non infert eamdem in priori. Idem est habitus charitatis in utraque portione.

Probatur quarto.

Posset etiam argui ex parte objecti utriusque portionis, quia intellectus portionis superioris et portionis inferioris est idem objectum adæquatum, ut ipsum ens, quod est commune Deo et creaturæ, ut ostensum est *in primo* *. Sed huic rationi non innitor.

* In 1. d.8. quæst. 5.

Ad argum. primum principale.

Ad primum principale, dico quod imago consistit in anima, non secundum quod totaliter est unum ens, quia essentia animæ repræsentat unitatem et distinctionem ; unitatem ratione essentiæ, distinctionem ratione potentiarum, ut subsunt actibus, ut dictum est *distinct.* 16. *. Nunc autem potentiæ possunt comparari respectu æternorum, vel respectu temporalium ; et respectu æternorum habent quamdam similitudinem specialem, ratione qua est expressior imago in ipsis, ut sic quantum subsunt actibus, qui actus sunt circa temporale. Et quia non ita expresse est imago in anima respectu temporalium in potentiis, hinc est quod Augustinus non ponit imaginem nisi respectu æternorum, per se loquen-

* Quæst. un. num. 22.

Imago magis proprie est respectu æternorum.

do; sed respectu inferiorum bene potest esse imago intelligendo lapidem, licet non ita expressa, quia temporalia non sunt immediatæ similitudines æternorum. Non igitur vult Augustinus negare absolute imaginem esse in portione inferiori, sed quod in eisdem potentiis, ut subsunt talibus actibus, est imago, non ita expresse, vel non eo modo.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur, *potentiæ distinguuntur per objecta*, dicitur quod verum est per objecta formalia; visus enim non distinguitur per objecta materialia, cujusmodi sunt album et nigrum, sed per objectum formale adæquatum. Istud tamen non valet, quia album non plus est objectum materiale visus quam sit color, sed ita formale, licet non adæquate; unde forte visus nunquam videret colorem, nisi quia album, vel nigrum. Unde illud objectum abstractum, quod est objectum adæquatum potentiæ, fit sic abstractum per intellectum; et non est aliqua potentia respiciens multa, quæ habet objectum adæquatum totaliter reale præter operationem intellectus, nisi potentia Dei tantum, quæ habet propriam essentiam pro objecto adæquato, et nos non possumus habere essentiam divinam pro primo objecto; ideo ponimus illud commune quid abstractum, et sic adæquatum fit tale per intellectum in nobis. Et licet nullus intellectus abstraheret colorem ab albo et nigro, nihilominus visus bovis; videret album et nigrum, sicut nunc; ideo dico quod dissimiliter est de potentiis non organicis, quia sicut potentiæ non organicæ sunt abstractæ a materia, hoc est, non requirunt talem complexionem alicujus organi, sicut objecta sunt abstracta; ideo quælibet potentia non organica est totius entis, quia Aristoteles investigat determinatam proportionem in organo potentiæ organicæ, et ex hoc arguit quod est talis objecti. Unde si videndo æqualiter perciperemus sonum sicut colorem, et in audiendo æqualiter colorem, sicut sonum, non posset concludi plus quod visus est coloris quam soni. Ideo dictum Philosophi solum habet veritatem de potentiis organicis, quæ requirunt aliam et aliam mixtionem in oculo et organo, ut vult *de Sensu et sensato*.

Nulla potentia creata respiciens multa, habet unum objectum. reale.

Potentia non organica est totius entis.

12.

Objectum primum intellectus.

Dices, quod igitur est primum objectum ipsius intellectus? Dico, sustinendo quod ens univocum ad ens creatum et increatum, est primum objectum, non tamen propter abstractionem fit ipsum objectum intellectus. Sed unus conceptus potest abstrahi a quolibet, quod est intelligibile, et tunc non distinguuntur portio superior et inferior, nec etiam intellectus et voluntas formaliter per objecta. Vel secundum dicentes quod ens non est univocum, oportet dicere quod primum objectum intellectus nostri sit Deus, quod tamen non credo, et tunc oportet eos dicere quod non oportet primum objectum intellectus esse univocum omnibus, quæ sunt intelligibilia. Vel oportet eos dicere quod non est primum objectum adæquatum intellectui, quod videtur mihi probabilius propter perfectionem potentiæ, quia sicut videmus quod a sensibus partialibus abstrahitur commune objectum, ut qualitas sensibi-

Vide objectum voluntatis, 1. d.3. quæst. 3.

Objectum primum intellectus 1. d. 3. q. 2.

tale ; ergo est una potentia intellectiva portio superior, quæ est respectu principii, et portio inferior, quæ est respectu conclusionis.

Probatur secundo. Beatitudo est respectu utriusque portionis.

Item, secundo probo idem ex actu speciali, scilicet beatitudine, nam beatitudo non consistit nisi in operatione potentiæ unius secundum eamdem rationem nam etsi beatitudo sit simul in intellectu et voluntate, tamen non potest esse in duabus potentiis intellectivis, vel in duabus volitivis ; imo necessario actus unicus unius rationis tantum est in una potentia, quia beatitudo secundum Philosophos, et secundum omnes, est optimum hominis, ideo tantum in una virtute consistit unius rationis. Beatitudo autem est portionis superioris rationis, ut manifestum est, et similiter est portionis inferioris rationis, quia est illius potentiæ, quæ est principium merendi, cum præmium correspondeat merito ; potentia vero inferioris portionis est principium merendi, ut illa, quæ elicit actus meritorios circa proximum, et alia temporalia; hujusmodi est tota portio rationis inferioris ; ergo potentia intellectiva in superiori et inferiori portione est unius rationis, et similiter potentia volitiva utrobique erit ejusdem rationis.

6. Probatur tertio.

Item, tertio ostenditur hoc ex habitu : Idem habitus non perficit duas potentias sed eadem charitas perficit voluntatem superioris et inferioris portionis ; ergo non sunt duæ potentiæ ; et sic de intellectu ; ergo, etc. Probatio majoris, distinctio in posteriori non arguit distinctionem in priori, sed potius e converso, quia semper est major unitas in priori quam in posteriori ; sed habitus est unus ; ergo potentia quam informat, magis est una. Probatio minoris : Charitas perficit voluntatem superioris portionis, qua diligitur Deus. Similiter perficit inferioris portionis voluntatem, quia aliter ex ista charitate non diligeremus proximum, qui non diligitur nisi a charitate portionis inferioris, et non est nisi una charitas, quæ se extendit ad omnia diligibilia ; ergo non est nisi una voluntas ; similiter non est nisi unus intellectus.

Distinctio in posteriori non infert eamdem in priori. Idem est habitus charitatis in utraque portione.

Probatur quarto.

Posset etiam argui ex parte objecti utriusque portionis, quia intellectus portionis superioris et portionis inferioris est idem objectum adæquatum, ut ipsum ens, quod est commune Deo et creaturæ, ut ostensum est *in primo* *. Sed huic rationi non innitor.

* In 1. d.8. quæst. 5.

Ad argum. primum principale.

Ad primum principale, dico quod imago consistit in anima, non secundum quod totaliter est unum ens, quia essentia animæ repræsentat unitatem et distinctionem ; unitatem ratione essentiæ, distinctionem ratione potentiarum, ut subsunt actibus, ut dictum est *distinct.* 16. *. Nunc autem potentiæ possunt comparari respectu æternorum, vel respectu temporalium ; et respectu æternorum habent quamdam similitudinem specialem, ratione qua est expressior imago in ipsis, ut sic quantum subsunt actibus, qui actus sunt circa temporale. Et quia non ita expresse est imago in anima respectu temporalium in potentiis, hinc est quod Augustinus non ponit imaginem nisi respectu æternorum, per se loquen-

* Quæst. un. num. 22.

Imago magis proprie est respectu æternorum.

do; sed respectu inferiorum bene potest esse imago intelligendo lapidem, licet non ita expressa, quia temporalia non sunt immediatæ similitudines æternorum. Non igitur vult Augustinus negare absolute imaginem esse in portione inferiori, sed quod in eisdem potentiis, ut subsunt talibus actibus, est imago, non ita expresse, vel non eo modo.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur, *potentiæ distinguuntur per objecta*, dicitur quod verum est per objecta formalia; visus enim non distinguitur per objecta materialia, cujusmodi sunt album et nigrum, sed per objectum formale adæquatum. Istud tamen non valet, quia album non plus est objectum materiale visus quam sit color, sed ita formale, licet non adæquate; unde forte visus nunquam videret colorem, nisi quia album, vel nigrum. Unde illud objectum abstractum, quod est objectum adæquatum potentiæ, fit sic abstractum per intellectum; et non est aliqua potentia respiciens multa, quæ habet objectum adæquatum totaliter reale præter operationem intellectus, nisi potentia Dei tantum, quæ habet propriam essentiam pro objecto adæquato, et nos non possumus habere essentiam divinam pro primo objecto; ideo ponimus illud commune quid abstractum, et sic adæquatum fit tale per intellectum in nobis. Et licet nullus intellectus abstraheret colorem ab albo et nigro, nihilominus visus bovis; videret album et nigrum, sicut nunc; ideo dico quod dissimiliter est de potentiis non organicis, quia sicut potentiæ non organicæ sunt abstractæ a materia, hoc est, non requirunt talem complexionem alicujus organi, sicut objecta sunt abstracta; ideo quælibet potentia non organica est totius entis, quia Aristoteles investigat determinatam proportionem in organo potentiæ organicæ, et ex hoc arguit quod est talis objecti. Unde si videndo æqualiter perciperemus sonum sicut colorem, et in audiendo æqualiter colorem, sicut sonum, non posset concludi plus quod visus est coloris quam soni. Ideo dictum Philosophi solum habet veritatem de potentiis organicis, quæ requirunt aliam et aliam mixtionem in oculo et organo, ut vult *de Sensu et sensato*.

Nulla potentia creata respiciens multa, habet unum objectum reale.

Potentia non organica est totius entis.

12\. Objectum primum intellectus.

Dices, quod igitur est primum objectum ipsius intellectus? Dico, sustinendo quod ens univocum ad ens creatum et increatum, est primum objectum, non tamen propter abstractionem fit ipsum objectum intellectus. Sed unus conceptus potest abstrahi a quolibet, quod est intelligibile, et tunc non distinguuntur portio superior et inferior, nec etiam intellectus et voluntas formaliter per objecta. Vel secundum dicentes quod ens non est univocum, oportet dicere quod primum objectum intellectus nostri sit Deus, quod tamen non credo, et tunc oportet eos dicere quod non oportet primum objectum intellectus esse univocum omnibus, quæ sunt intelligibilia. Vel oportet eos dicere quod non est primum objectum adæquatum intellectui, quod videtur mihi probabilius propter perfectionem potentiæ, quia sicut videmus quod a sensibus partialibus abstrahitur commune objectum, ut qualitas sensibi-

Vide objectum voluntatis, 1. d.3. quæst. 3.

Objectum primum intellectus 1. d. 3. q. 2.

lis, et ultra a sensibus exterioribus et interioribus, tandem convenit concedere quod nullum unum objectum sensibile univocum potest esse commune omnibus sensibus. Sic etiam objectum omnipotentiæ divinæ, objectum dico operabile, non potest esse aliquid adæquatum, nisi tantum ens possibile, quod non est unum in re, sed si aliquo modo hoc tantum est in intellectu, quia non potest esse aliquid univocum reale omnibus operabilibus a potentia divina, sic propter perfectionem intellectus ad tot se extendit, quod nullum unum objectum univocum habet sibi adæquatum.

Non datur unum objectum reale sensus, ut sic. Objectum omnipotentiæ possibile.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum aliud a voluntate causat actum ejus effective ?

Alens. 2. *p. q.* 74. *m.* 4. *et* 8. D. Thom. 1. *p. q.* 63. *a.* 2. 3. *et* 4. Henr. *quodl.* 12 *q.* 5. *et quod l.* 5. *q.* 14. Goffred. *quodl.* 6. *q.* 7. Bellarm. lib. 3. *de gratia et libero arb. per totum.* Castro *contra hæres. v. liberum arbitrium.* Vide Scot. *in Oxon. hic et* 4. *d.* 49. *q.* 11. *n.* 10. *et* 2. Phys. *q.* 13.

1. Argument. primum. Circa hanc distinctionem vigesimam quintam quæritur primo : *Utrum aliud a voluntate causet effective actum in voluntate ?* Quod sic. Per Aristotelem 3. de Anima, text. 54. *Ordo est moventium, et motorum*; quoddam est movens motum, ut appetitus ; quoddam movens immobile, ut appetibile, etc. Et quod Aristoteles ibi loquatur de movente effective, et non metaphorice, ut finis, patet, aliter enim æquivocaret *movens*, quia aliud movens, de quo loquitur, movet effective.

Secundum. Item, voluntas non est potentia activa ; igitur alia a voluntate causant actum in voluntate effective. Antecedens patet, quia *potentia activa est principium transmutandi aliud inquantum aliud*, 5. Metaph. text. com. 17.

Tertium. Item, accidens per accidens non oritur ex principiis suppositi ; sed volitio est accidens per accidens respectu voluntatis, quia potest sibi inesse et non inesse, manente supposito.

Quartum. Item, quod est in potentia contradictionis, non ex se determinatur ad unum ; voluntas est in potentia contradictionis ; igitur oportet quod per aliud determinetur.

2. Contra. Argumentum primum. Oppositum, Augustinus 12. de Civit. Dei, cap. 6. *Si duo æqualiter affecti habeant objecta æqualiter moventia, æqualiter approximata, unus cadit, alius non. Unde igitur cadit iste, et alius non ?* Respondet, *non nisi propter voluntatem.* Cum igitur omnia sunt eodem modo disposita, ut ipse supponit si objectum causaret actum in voluntate, impossibile esset quod unus caderet, et alius non.

Secundum. Item, Augustinus 3. de liber. arbitr. *Nisi velle esset in nostra potestate, neque esset aliquis laudandus, neque vituperandus, neque etiam monendus, et talis exterminandus esset de hominum numero.* Ex hoc arguo : Non est in potestate patientis non pati, quia si agens agit, patiens patitur ; cum igitur non est in potestate patientis quod agens non agat, igitur nec in potestate ejus erit posterius, quod necessario consequitur ; igitur motus, qui est velle sic, vel sic, non est in potestate voluntatis, si effective causetur ab alio a voluntate.

Tertium. Anselmus de conceptu Virginali cap. 4. *Anima est seipsum movens.*

Quartum. Item, Augustinus de vera Religione : *Nihil tam in potestate nostra sicut ipsa voluntas*; et idem vult *lib.* 83. *quæst. q.* 8. sed voluntas potest alias potentias movere; igitur potest se movere.

Quintum. Item, Philosophus 9. Metaph. cap. 5. text. 10. *Potentia rationalis valet ad opposita*, et arguit ibidem, *cum irrationalis statim procedat ad actum soluto prohibente, igitur si indifferens, ut indifferens, aliquid producat, contraria simul faciunt*; *ideo potentia rationalis nihil facit, nisi determinatur*. Quid igitur determinat? respondet : *Hoc dico appetitum prohæresim*, id est, electionem ; igitur per ipsum potentia rationalis potest se ipsam determinare, et maxime voluntas.

Ratio 3. Sextum. Item, objectum voluntatis, ut voluntatis, est finis ; igitur ut sic movet metaphorice ; igitur ut sic, non effective, quia movens effective inquantum tale, movet propter finem ; sed non ex hoc, quod movet ut finis, movet propter finem ; igitur objectum voluntatis, ut voluntas est, non movet effective.

Septimum. Item, potentia nobilissima non potest esse tantum passiva ; sed intellectus et voluntas sunt nobilissimæ, et maxime voluntas ; igitur est activa.

SCHOLIUM I.

Prima opinio Goffredi volitionem fieri a phantasmate, et idem de intellectione, quia movens et motum sunt distincta subjecto, quod probatur quadrupliciter. De hoc late actum est in Oxon. I. dist. 3. quæst. 7. a num. 5. Secunda opinio est Henrici, quod objectum in se, vel ut cognitum, est causa volitionis ; idem tenet de intellectione, cujus causam ait esse objectum, ut relucens a phantasmate, de quo late ibidem, num. 12.

3. Opin. Goffr. Ratio 1. Dicitur ad quæstionem, quod aliud a voluntate causat effective actum in voluntate ; et illud est phantasma, quia oportet movens et motum esse distincta subjecto ; sed nihil intrinsecum menti est distinctum subjecto a voluntate ; igitur nihil quod est in intellectu, potest movere voluntatem effective. Major patet, quia idem est ponere movens et motum non esse distincta subjecto, et ponere idem movere se ; sed hoc est impossibile propter multa. Primo, quia tunc sequitur quod idem esset in actu, et in potentia simul respectu ejusdem ; hoc autem impossibile est, quia agens debet esse tale in actu, quale est passum in potentia, ut patet I. *de Generatione, et* 3. *Phys. text.* 17. Igitur hoc principium negare est destruere totam Philosophiam.

Secunda. Secundo ad idem : *Materia et efficiens non coincidunt*, 2. Phys. text. 20. Motum se habet ut materia respectu motus; igitur impossibile est idem movere se ad aliquid.

Tertia. Tertio ad idem : Movens refertur realiter, 5. *Metaph. text.* 10. ejusdem ad se non est relatio realis. Probatur, quia relativa realia sunt opposita realia ; igitur non compatiuntur se in eodem.

Quarta. Quarto ad idem : Agente approximato et passo disposito, semper est actio ; igitur si voluntas esset activa respectu sui, semper esset actio. Sic arguit Philosophus 2. de Anima, text. 52. *Si sensus esset activus, cum sentire sit immanens, semper esset actio*, sentiendo se, vel saltem si non semper esset volitio, quia voluntas est libera, tamen posset semper esse volitio ; consequens est

falsum, quia non potest esse volitio, nisi intellectione prævia; incognita enim amare non possumus, per Augustinum 8. *de Trinit. cap.* 4. *et lib.* 9. *cap.* 51.

4. **Objectio.** Si dicatur quod non sequitur, quia objectum est causa *sine qua non*, et ideo non potest esse semper volitio, nisi objecto præsente.

Responsio. Contra, sic posset sustineri quod quodlibet semper agit in se quantum est ex parte sui, quod tamen non semper agit in se, hoc est, quia aliquid deficit *sine quo non*. Unde lignum est combustivum sui, non tamen comburit se, nisi igne præsente, quia ignis est *sine quo non*; ita igitur probabiliter posset sustineri quodlibet agere in se sicut voluntatem agere in se.

Quinta. Item, omne agens æquivocum et totale est nobilius effectu, et principium agendi nobilius termino formali producto; sed si voluntas causat velle in se, hoc erit actione æquivoca; igitur voluntas erit quid nobilius voluntate volente.

5. Item, duæ auctoritates Aristotelis adducuntur, quod voluntas vult conformiter intellectui, 7. *Ethicor. et similiter* 2. *de Generatione Animalium*. Sed ista sunt auxiliata, quia sive tenetur actus in voluntate ab alio quam a voluntate, sive ab ipsa, æqualiter sunt ista difficilia.

Dicitur igitur pro ista opinione, quod intellectus agens non movet possibile, neque aliquid in intellectu movet voluntatem, cum non sint distincta subjecto; sed phantasma potest movere intellectum et voluntatem, quamquam non sit phantasma alicubi, quin ibi sit intellectus; adhuc tamen intellectus est alibi, ac si non esset ibi; et sic potest salvari sufficienter, quod movens et motum semper sunt distincta subjecto. Intellectio igitur et volitio est immediate a phantasmate immediatione causæ, etsi non immediatione effectus, quanquam intellectio sit prior in ratione effectus quam volitio, non tamen mediatione ratione causæ, quia tunc motum et movens non essent distincta subjecto.

Henrici opinio quodl. 12. quæst. 5. Alia opinio ponit eamdem conclusionem, quod aliud a voluntate causat actum in voluntate, sed illud est objectum ut cognitum. Illud patet in simili per Averroem 12. *Metaph. text. com.* 36. qui dicit quod balneum in re extra movet effective vires sensitivas; sed balneum in anima movet voluntatem; ergo objectum ut cognitum movet voluntatem.

Vide D. Thom. p. 1. q. 77. et 1. 2. q. 9. et p. 1. q. 31.

Item, sicut in appetitu sensitivo objectum sensatum causat actum in appetitu sensitivo, sic objectum cognitum in appetitu intellectivo.

Et si dicatur contra istos, objectum intellectus potest esse nihil in se, igitur nihil potest effective causare, quia non est intelligibile quod pro illo *nunc*, pro quo actu causat, sit actu nihil, oportet eos dicere quod objectum ut cognitum causat, et hoc est dicere quod intellectus per intellectionem causat volitionem, quia loquendo de cognitione abstracta, manifestum est quod potest esse aliquid cognitum, quando nihil est in se.

SCHOLIUM II.

Contra duas præfatas opiniones resolvit, voluntatem causare suum actum. Primo, contraria circa idem immutatum non possunt fieri a

causa naturali, sed *nolle* et *velle* sic fiunt. Secundo, alias nolitio non esset in dominio hominis. Tertio, ex auctoritatibus Patrum et Philos. adductis ad oppositum.

6. Prima ratio contra supradictas opiniones.

Istæ duæ opiniones concordant in hoc, quod aliud movet et causat volitionem ab ipsa voluntate, et contra istas in generali sunt rationes principales ad oppositum, et deduco eas ulterius, primo sic : Agens naturale limitatum non potest esse per se causa contrariorum circa idem objectum æqualiter dispositum ; sed possumus habere *velle* et *nolle* circa idem æqualiter dispositum ex parte sui ; igitur idem objectum non potest esse causa per se istorum contrariorum ; igitur aliud erit proprium objectum, respectu cujus est *nolle*, ut malum, et aliud respectu cujus est *velle*, ut bonum ; sed malum non potest causare nolle positive, quia privativum inquantum tale, non per se causat positivum ; igitur voluntas causat *nolle* effective.

Contraria non possunt esse a causa naturali, omnibus aliis eodem modo se habentibus.

Secunda. Si voluntas non est activa, nulla est libertas.

Secundo ad idem, homo est dominus actuum suorum ; sed passio non est in potestate patientis naturaliter ; igitur volitio non est in potestate volentis, et per consequens nec illi actus, et sic nullus vituperandus.

Responsio Goffr.

Dicitur hîc quod sic, quia voluntas determinat intellectum ad considerationem unius, et potest ad unum convertere, vel avertere, et pro tanto est in potestate volentis, licet non quantum ad actum primum.

7. Impugnatur.

Contra, in primo instanti, in quo occurrit tale phantasma, tunc primo evigilanti prima actio per se est mere naturalis ; igitur volitio causata, *quia non est in potestate nostra quin visis tangamur*, Augustinus 3. *de Libero arbit.* per talem actionem intellectus est mere naturalis. Si igitur voluntas potest imperare potentiis, hoc non erit per istum actum primum ; tum quia ille actus primus non est in potestate voluntatis ; tum quia ille actus non est considerando, vel non considerando, sed causatur mere naturaliter. Quid igitur facit istum actum, quo voluntas imperat intellectui ad considerandum, vel ad non considerandum ? Voluntas enim non potest aliis potentiis imperare, nisi per actum voluntatis, vel nisi velit eis imperare, vel nisi velit ipsas exequi imperium, a quo est illud *velle* effective. Aut igitur istum actum causat in se immediate, tunc pari ratione standum est in principio ; vel hoc habet aliunde, et tunc imperium suum non est in sua potestate.

Replica Goffredi.

Dicit, potest occurrere impedimentum, quamquam hoc phantasma sit natum movere ad sibi propinquum.

Rejicitur.

Ex hoc habetur propositum, quia quotcumque fiant circulationes, impedimentum occurrens non est plus in potestate nostra, quam bovis euntis ad pascua, si occurrat sibi aliud magis delectabile in eundo, prosequitur illud, illud tamen impedimentum non est in potestate bovis ; sic nihil fieret per imperium voluntatis, nisi voluntas possit aliquem actum in se causare.

8. Alia responsio.

Dicitur aliter, si simul occurrunt in phantasmate delectabile et detestabile in actu, in potestate voluntatis est sistere intellectum in turpi, dimittendo aliam partem, et tunc sequitur mala electio.

Refellitur.

Contra, quæro, si illa duo simul occurrentia sunt æque efficacia moventia voluntatem, vel intellectum, et si sit nihil effective ex parte voluntatis, simul eligit utrumque, vel neutrum ? Si phantasma unius efficacius moveat, igitur illud eliget, quia per efficacius movens ad unum contrariorum non potest passum reduci ad actum contrarium. Igitur si voluntas potest libere, hoc non erit per actum vehementiorem, quo imperabit ad oppositum, nec per actum debiliorem, stante vehementiori ; igitur a se imperabit ad cessationem vehementis. Non enim sistitur voluntas per hoc quod est voluntas solum, si nullo modo causet effective actum in se.

Dicit quod voluntas præcipit per aliquid *velle* impressum ab objecto ; igitur voluntas ante sistitur per illud objectum magis efficax.

SCHOLIUM III.

Refutatur in speciali opinio Goffredi. Primo, quia causa æquivoca totalis est perfectior suo effectu. Secundo, alias anima separata et Angelus nihil intelligerent, nec se moverent, quia secundum ipsum, idem non potest esse agens et patiens. Solvit quinque rationes Goffredi positas num. 3. et seqq. explicando varia principia et difficultates Philosophicas.

9. Opinio Goffredi oppugnatur.

Contra primam opinionem arguitur specialiter : Si phantasma est causa totalis et æquivoca intellectionis et volitionis, igitur est simpliciter perfectior intellectione et volitione ; igitur phantasiatio est nobilior felicitate Philosophorum, quam ponebant consistere in intellectione et volitione. Non enim potest ille Doctor ponere aliud agens, videlicet intellectum agens, quia agens et patiens necessario sunt distincta subjecto, per eum.

Secundum Goffred. anima nihil intelligeret.

Item, Angelus et anima separata possunt operari volendo, et non potest poni in eis phantasma causans volitionem ; igitur oportet quod Deus immediate causet malum *velle* in voluntate primi Angeli ; vel si ponatur aliud agens, ut cœlum, vel quodcumque aliud objectum, oportet principium suum negare, quod causa æquivoca totalis est nobilior effectu. Unde non est probabile ponere quod anima separata, vel Angelus nullo modo possit movere se, sed quod starent immobiliter in quocumque ubi ponerentur, ac si essent in carcere.

10.

Nec valet arguere, quod Philosophi non viderunt quomodo poterit esse nova intellectio in Angelis, quia ipsi de Angelis erraverunt, et ubi falsa sunt principia, non est mirum si dicant falsas conclusiones. Si tamen ipsi convenissent nobiscum, quod Angeli acceperunt *esse* post *non esse*, ipsi bene admisissent novas intellectiones in Angelis et hoc necessario habent Theologi ponere.

Rationes Goffredi solvuntur.

Ad primam igitur rationem pro prima opinione dico, cum dicit, *movens et motum esse distincta subjecto*, aliqui dicunt quod hoc est verum in corporibus. Dico tamen quod nec ibi, nec in spiritibus ; unde credo quod Deus non posset facere Angelum ita nudum cum generali influentia, quin possit intelligere se, et tunc idem esset movens, et motum.

Vide Henricum quodl. 10.

Ad primam. Idem potest esse movens et motum 1.

Ad primam rationem contra, cum dicitur quod ista sunt ejusdem positionis, movens et motum esse indistincta subjecto, et idem movere

d. 7. et 2. d 3. q. 10.

se, hoc est falsum secundum multos, dicentes quod species intelligibilis movet intellectum, et objectum cognitum voluntatem; et tunc dicunt movens et motum esse indistincta subjecto, et tamen negant idem esse principium agendi et recipiendi, tamen concedo in proposito, quod idem movet se, et est in actu et in potentia.

Et cum dicitur, passum est tale in potentia, quale agens in actu, dico quod hoc est verum in actione univoca, et impossibile est quod idem sit in actu ens formaliter tale, et in potentia ante actum formaliter tale ; tamen in actione æquivoca nunquam oportet hoc esse verum, quia ibi agens oportet esse nobilius, et virtualiter tale.

Unum aliquid simul in actu et potentia.

Et si capiatur quod nihil idem potest esse simul in potentia ad aliud, et actu habere eminenter, dico quod istud est falsum, quia ut in pluribus natura habet principium activum ad illud, cujus est capax, etsi non semper, ideo natura dedit eidem, quod potest recipere augmentativam potentiam, activam et nutritivam, et nobilissima forma ut intellectiva habet potentias activas suæ perfectionis accidentalis, ut in pluribus, respectu cujus est susceptiva. Et quia non potest in talibus dare potentiam activam et passivam in diversitate subjecti, cum potentiæ sint non organicæ, ideo non distinguuntur subjecto ; ideo quamquam in corporibus alia sit pars mota, et alia movens organice, quia corpora habent talem distinctionem, tamen in non organico erunt istæ potentiæ unitive, et sine distinctione subjecti.

11. Idem simul est in actu virtuali, et in potentia formali.

Ne tamen fiat æquivocatio de hoc vocabulo *potentia*, dico quod loquendo de actu et potentia uno modo, quodlibet præter Deum potest dividi per actum et potentiam, ita quod prius est in potentia quam in actu. Loquendo tamen de ente in potentia alicujus perfectionis, quam debet recipere, quod tamen est ens simpliciter, nihil prohibet ipsum esse simul in actu virtuali, et in potentia formali ad perfectionem talem, quam debet recipere. Nec est illud oppositum principio Metaphysicali, quia principia Metaphysicalia sunt notissima ; igitur notis terminis statim sunt nota, et multis non occurrit hoc principium notis terminis, imo apparet eis, quod est falsum ; ideo accipiendo potentiam pro principio passivo receptivo actus, et actum, ut distinguitur contra ens in potentia, secundum quod res dicitur in potentia, quamdiu non habet *esse* extra causam suam, plane petitur quod deberet probari, et cum hoc, assumptum est falsum, quia substantia est nobilior accidente, et nobilitati suæ non repugnat posse recipere accidens, nec etiam repugnat enti perfecto efficere ; igitur non repugnat sibi, quin illud efficeret in se propter perfectionem suam.

Dicunt, saltem agens est virtualiter tale, quale est suus effectus, et tamen potest esse in potentia receptiva per se ad talem effectum ; igitur habens aliquid modo eminenti esset in potentia ad habendum illud modo minus eminenti. Consequens est falsum, quia sic Sol, qui est virtualiter calidus, esset in potentia ut esset formaliter calidus, et simi-

liter Deus posset esse formaliter tale quale est virtualiter, et per consequens posset esse formaliter asinus.

12. Quando habens aliquid eminenter potest habere illud formaliter.

Dico quod hoc est sumere non causam ut causam, quia aliquando in eadem re sunt diversæ proprietates, et tunc quando aliquid competit sibi ratione unius proprietatis, probatur inesse illi ratione alterius proprietatis ; quia videtur quod in hoc ente consequitur talis effectus, quia habet talem proprietatem, et infertur quod ubicumque illa proprietas reperitur, debeat sequi talis effectus. Sic in proposito in quibusdam exemplis, assumptum est verum, quod habens aliquid modo eminenti, non est in potentia ad habendum illud modo minus eminenti, tamen universaliter sumpta est propositio falsa, quia in multis præhabens aliquid modo eminentiori, ut virtualiter, est in potentia ad habendum illud formaliter. Nec est hæc causa in Sole, quare non potest esse calidus formaliter, ex hoc quod sit calidus virtualiter, quia si hoc esset causa præcisa, cum Saturnus non sit calidus virtualiter, nec etiam Luna, sequeretur quod uterque posset esse calidus formaliter. Alia igitur est causa quare Sol non est receptivus caloris formaliter, quia caliditas est qualitas, quæ non est receptibilis, nisi in re corruptibili, ideo ignis, quantum est ex parte sui, est receptivus caloris formaliter, cujus est effectivus sicut aqua, esto quod calefiat, sibi dimissa redit ad frigiditatem a se, ita quod est affectiva ejusdem frigiditatis, et receptiva ejusdem, secundum aliquem gradum. Sic, esto quod ignis posset remitti in calore, sibi dimissus efficit in se calorem formaliter, et tamen passum præexistit tale virtualiter.

Quare Sol non est formaliter calidus.

13. Similiter, exemplum de Deo singulare est, quia Deus habet omnem perfectionem modo infinito, et talis modus excludit omnem componibilitatem. Non igitur est hoc solum, quia præhabet aliquid virtualiter, quod non potest suscipere illud formaliter, quia nunquam impedit, quantum est ex se, quando præhabet talem qualitatem limitate. Unde subjectum habet virtualiter et eminenter propriam passionem effective, et tamen potest esse tale formaliter. Et hoc est de intentione Aristotelis 7. Metaph. text. 32. *Ad hoc quod generetur substantia, necesse est quod præexistat substantia in actu ;* non autem ad hoc quod generetur quantum, vel quale, est necesse quod præexistat tale in actu, sed sufficit quod præexistat in potentia virtuali.

Ad secundum. Goffredi. * Henric. quodl. 1. q. 11. rejicitur.

Ad aliud, cum dicitur materia et efficiens non coincidunt in idem numero, dicitur * quod in voluntate possumus duo considerare, vel inquantum est appetitus ; vel inquantum liber. Inquantum appetitus, recipit, inquantum liber, efficit.

Sed illud non valet, quia proxima ratio constituendi speciem, ut differentia ultima, est proxima ratio recipiendi propriam passionem ; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis, sed ratione, qua rationalis est. Et per istam responsionem æqualiter posset sustineri quod quælibet species posset agere in se, ita bene non libera sicut libera, et ratione materialis vel generis, possit recipere, et ratione differen-

Aqua reducens se ad frigiditatem, tota agit et patitur.

tiæ vel formæ possit efficere. Et manifestum est quod cum aqua redit ad propriam naturalitatem, tota aqua agit, et tota aqua paritur; forma enim non agit in materiam suam.

14. Præterea, ille Doctor alibi dicit quod genus et differentia differunt per intentiones, et dicit quod differentia intentionis non arguit quod sit res alia; igitur ipse habet concedere quod voluntas cum recipit inquantum appetitus, et efficit inquantum libera, ratione ejusdem realitatis primo agit et patitur. Ideo concedo quod per eamdem realitatem primo est voluntas receptiva, activa et effectiva; nec per aliam rationem realem elicit et recipit, sed solum per aliam rationem causatam ab intellectu nostro. Aristoteles vero 2. *Physic text*. 68. loquitur de materia transmutationis realis, quæ est materia alia, quam sit subjectum, quod coincidit in efficiente, quod dicitur proprie efficiens distinctum contra agens, sic enim efficiens transit in materiam extrinsecam, sicut omnis factio; non autem sic actio.

Ad tertiam. Quæ relationes reales possunt esse in eodem.

Ad aliud, concedo quod relationes reales possunt esse in eodem simul realiter sed quædam sunt relationes reales; quæ habent dependentiam essentialem, ut causa et causatum; aliæ sunt originis, quæ non habent dependentiam inter se, ut pater et filius; aliæ habent dependentiam tantum accidentalem, motum enim secundum id quod est, non dependet a movente, inquantum tale, sed solum quantum ad aliquod accidentale, quod recipit per motum. Loquendo igitur de relativis, primo modo, dico quod talia relativa non possunt esse in eodem numero, quia in nulla una natura, sicut patet in divinis; loquendo de relativis secundo modo, ipsa bene compatiuntur se in eadem natura, sed non in eadem persona. Si igitur talia opposita relativa, ut causa et causatum, pater et filius possunt esse eadem res, loquendo de eo quod subest respectibus, idem esset recipiens esse a se. Tertio modo non sunt repugnantia in eodem, quia inter ipsa est tantum dependentia accidentalis; idem enim potest accipere perfectionem accidentalem a se.

De hoc 1. d. 28.

Idem dependet a se accidentaliter.

Dices, relativa tertio modo sunt opposita, dico quod ipsa denominative accepta non sunt simpliciter opposita, ideo eadem res simplex ratione ejusdem realitatis primo posset esse movens et motum; sed accepta in abstracto sunt opposita, et ideo nunquam activa motio est passiva; sed non repugnat quin possint esse simul in eodem, sicut repugnant albedo et nigredo.

15. Ad quartum. Intellectio causa sine qua non volitionis.

Ad aliud, sustinendo quod quamquam voluntas sit activa, tamen intellectio est *sine qua non*, vel objectum, quamquam nihil agat, sicut ponunt alii quod intellectio non est sine phantasmate actu, et illud facit ordo naturalis potentiarum.

Unde constat quod lignum non comburit se igne approximato.

Et cum dicitur contra, quod tunc pari ratione posset dici quod lignum agit in se, præsente igne, et quando deficit illud *sine quo non*, ut ignis, lignum non comburit, dicitur quod non est simile, quia apparet quod ignis approximatus huic ligno, et illi æqualiter disposito, semper uniformiter comburitur lignum; sed

objecto uniformiter disposito non semper æqualiter vult voluntas, ideo manifestum est quod illud non potest esse a ligno, sicut ex alia parte a voluntate.

Sed illa responsio non sufficit, quia adhuc adversarius posset hoc salvare, dicendo quod lignum semper uniformiter comburit se approximato illo uniformiter *sine quo non*; et voluntas non æqualiter efficit actum in se præsente objecto, quia lignum agit naturaliter, et voluntas libere; ideo ista est cautela, quia homo de opponente facit se respondentem.

Dico igitur quod oportet patiens ab alio pati, et ubi non potest ab alio pati, sequitur quod patitur a se; sed voluntas non patitur in actu suo ab alio creato a se, quia velle est in potestate volentis, sed agens extrinsecum non est in potestate volentis.

Aliquid prærequiri ad effectum, quod non sit causa ejus.

Dices, effectus non dependet nisi a causis prioribus, ut materia efficiente, quantum ad *fieri*; igitur si objectum non sit activum, nec est materia actus volendi; igitur non dependet ab objecto; igitur semper erit in actu, sicut sensus semper sentiret, si esset activus.

Dico quod necessario est aliqua prioritas naturæ, quæ non est prioritas causæ respectu effectus, quia secundum sic arguentes, intellectio est necessario prius natura volitione, et tamen non in aliquo genere causæ; igitur tale *sine quo non*, necessario præexigitur; et non sufficiunt causæ per se ad *fieri*, ut activa et passiva. Istam prioritatem oportet ponere, propter ordinem potentiarum, et tamen potentia inferior non est causa superioris. Unde phantasiatio non est causa totalis intellectionis, et tamen necessario est prius in nobis, ut plurimum, et maxime secundum istum Doctorem, qui ponit quod agens et patiens sunt distincta subjecto, oportet ponere prius volitione aliquid in parte intellectiva, ut intellectionem, quæ tamen per eum, nullo modo est causa voluntatis.

16. Dico igitur quod quando unus effectus est posterior alio effectu, et neuter habet rationem causæ respectu alterius, posterior effectus habet dependentiam ad causam propriam, et ad effectum priorem, tanquam ad *sine quo non*. Unde totus radius est immediate a Sole immediatione causæ, et tamen non potest fieri pars remotior a Sole, nisi prius natura fiat pars prior. Proprie igitur loquendo de dependentia effectus ad illud, quod dat sibi *esse*, effectus tantum dependet ex causis per se; loquendo tamen de illo ad quod dependet tanquam necessario præexactum, dependet ad illud tanquam ad aliquid *sine quo non*.

Sensus si esset activus semper ageret, exponitur.

Et cum dicit Aristoteles quod sensus semper sentiret, dico quod verum est, quia licet effectus posterior via generationis, dependeat a priori, nunquam tamen e contra. Sensus autem exterior est prius in actu suo via generationis, vel origine, quam potentia interior; ideo licet sensus semper esset in actu suo, non sic esset intellectus quamquam; esset activus, quia adhuc non potest exire in actum sine actibus prioribus origine,quos præsupponit. Nec propter hoc esset dicendum

Nunquam naturæ est ignobilitanda sine manifesta necessitate.

quod quodlibet esset activum in se, et tantum deficit *sine quo non*, quia, ut vult Aristoteles, 2. de Gener. *Natura semper agit, quod melius est*; sicut igitur nunquam est ponenda pluralitas sine necessitate, sic nunquam est natura ignobilitanda sine necessitate. Sed perfectius est aliquid, si est in potentia receptiva alicujus perfectionis, si habeat potentiam activam respectu ejusdem, ideo natura supplevit defectum, ut frequenter, ubi potuit. Cum igitur existens in actu primo perfecte, et tantum in potentia accidentali ad actum secundum, non eget agente extrinseco, ad hoc quod exeat de potentia ad actum, ut patet *octavo Physicorum, et secundo de Anima,* illud est nobilitas naturalis.

17. Ideo dico universaliter, quod omne existens in actu primo perfecte, sufficit ad hoc quod exeat in actum secundum, nisi possit manifeste probari quod aliud ad hoc requiratur, sicut manifeste patet quod visus non sufficit existens in actu primo, ad hoc quod exeat ex se in actum secundum, quia ut patet, in tenebris non videmus. Rationabile igitur est quod voluntas, quæ est nobilissima perfectio, existens actu primo, possit exire in actum secundum, et nulla habitudo, vel consequentia est, si voluntas est sufficiens ad faciendum se in actu secundo; igitur lignum, quod est in potentia ad actum primum caloris, potest causare in se actum primum et secundum.

Nihil agit in se actione univoca.

Præter hæc, omnis indifferentia in actibus potest reduci ad voluntatem, quasi ad causam illimitatam, non sic aliqua alia causa creata. Similiter lignum, si posset comburere se, ageret in se actione univoca; et dictum est prius quod hoc est universaliter impossibile, nihil enim agit in se actione nisi æquivoca, et talis actio magis facta nihil subjicit a substantia. Nullum enim agens actione æquivoca corrumpit substantiam suam per actionem magis factam. Nunc autem si lignum combureret se, tandem totam substantiam corrumperet.

18. Dices, actus primus perfecte potest esse sufficiens ad causandum actum secundum in alio, non autem in se.

Contra, existens in actu primo non eget alio agente ad hoc quod exeat ab otio in actum. Calor igitur est, quo agens agit, et illud quo vel secundum quod, reducitur ad rationem principii activi, 5. Metaphys. text. 2. et 3. *Ad idem genus ars et ædificator reducuntur*; igitur non solum est ibi actio transiens, sed oportet ibi esse actionem de genere Actionis ad aliquem terminum, cujusmodi est operatio, quæ erit actio immanens, quia illud exire ab otio in actum non causatur in alio; igitur sicut causat aliquid in alio, sic potest actus primus aliquem actum secundum causare in se.

Ad rationem 5. Goffredi. Voluntas perfectior voluntate volente.

Ad aliud, cum dicitur, *voluntas esset nobilior voluntate volente*, dico quod voluntas volens est unum compositum, quod est ens per accidens, et inquantum productum accipitur ut sub termino formali, et sic concedo quod nobilius sit voluntas, quam voluntas ut volens, hoc est, ut terminus formalis, non

tamen acccipiendo totum, cujus pars nobilior præsupponatur, quia illa pars non producitur, et ideo sub illo intellectu non esset efficiens omne nobilius effectu per accidens. Exemplum ad hoc : Esto quod aliqua qualitas solum adveniat substantiæ, ut lumen, si conservaretur per se, posset alterare substantiam ; totum illud generatum est nobilius ratione accidentis. Sed quod præsupponitur non est ignobilius, puta substantia. Quomodo autem agens est præstantius passio, dictum est prius, quia ignobilius est eo, quod passum est in actione æquivoca.

SCHOLIUM IV.

Solvuntur duo argumenta pro opinione Henrici posita num. 5.

19. Respondet quibusdam argumentis Henrici.

Ad primum pro secunda opinione, cum dicitur quod balneum in anima movet ut efficiens, si sustineatur quod objectum movet effective, licet non sit causa totalis, tunc potest sustineri quod balneum movet ut efficiens extra, ut finis. Sustinendo tamen quod sit tantum *sine quo non*, et nullo modo movens effective, tunc oportet glossare, quod non movet effective per se, sed per accidens.

Dices, causa per se est prior causa per accidens ; sed ista est prima causa, quia prius origine oportet objectum esse præsens, quam movetur potentia ad objectum.

Causa per accidens quandoque prior causa per se.

Dico quod omnis causa per se est prior causa per accidens, vel natura, vel perfectione. Non autem semper origine prior, quia prius origine est amotio prohibentis, quàm motus gravis deorsum, tamen ipsummet est prius, sed non prius movet se, quam amoveatur prohibens. Nunc autem modo non oportet quod causa respectu ejusdem finis, semper præcedat causam per accidens, sed sufficit quod respectu alterius finis, ut foditio est causa per accidens inventionis thesauri, et non præcessit actio per se inventionem, nisi propter alium finem.

Appetitus sensitivus ducitur, non ducit, intellectivus e contra.

Ad aliud cum dicitur, appetitus sensitivus movetur a suo appetibili, igitur intellectivus a suo, dico quod oppositum sequitur ex hoc quod unus est liber, et alius non, quia secundum Damascenum, lib. 2. cap. 22. et 23. 43. *appetitus sensitivus ducitur, et non ducit;* sed intellectivus ducit, et non ducitur.

SCHOLIUM V.

Ex dictis resolvitur, nihil aliud a voluntate esse causam totalem volitionis. Addit quod alias sequeretur nihil contingenter evenire.

20.

Dico igitur ad quæstionem, quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate, quia aliquid evenit contingenter in rebus, hoc est, evitabiliter (sic loquitur Aristoteles in lib. 1. Perihermen. cap. ultimo : *Necessario evenire, hoc est inevitabiliter)*; illud igitur quod contingenter evenit, ita evenit, quod tunc posset non evenire in sensu diviso. Quæro igitur, a qua causa contingenter evenit ; vel a causa determinata potente se determinare, vel non potente ? Si a non potente, oportet quod per aliud determinetur ad unum ; vel si exeat in actum, ut

indeterminata, simul faceret utrumque vel neutrum; igitur oportet quod in illo instanti, in quo evenit, eveniat a causa indeterminata potente se determinare.

Intellectus non potest determinare voluntatem ad actum.

Dicit, ista determinatio est ex parte intellectus sic repræsentantis objectum voluntati.

Contra, intellectus indeterminate se habens ad hoc fore et non fore, non potest determinare se, nisi ad unum istorum nisi sophistice. Si enim determinet se ad unum per rationem necessariam, ad oppositum non potest determinare se, nisi paralogizetur. Si igitur determinatio esset ad unum illorum, ad quæ se habet contingenter, solum ab intellectu, hoc non posset nisi inquantum paralogizabilis; igitur a voluntate nihil posset immediate contingenter evenire, et probatum est *in primo* *, quod tunc nihil contingenter eveniret, cum in voluntate divina sit ponenda prima ratio contingentiæ.

* D. 8. q. 5. et d. 39.

Item, intellectus non est causa contingens, cum talis actio sit per modum naturæ, ideo dicitur Filius procedere per modum naturæ.

Dices, Philosophus dividit naturam contra intellectum et agens a proposito; non igitur intelligit quod intellectus sit causa per modum naturæ.

Dico, quod intellectus potest accipi secundum quod est quædam potentia operativa, vel secundum quod intellectus et voluntas sunt principium concurrentia respectu practicabilium, quæ extrinsecus producuntur per intellectum et voluntatem. Primo modo parum loquitur Philosophus de intellectu, sed secundo modo multum frequenter fere *per totum librum Ethicorum, et* 9. *Metaphysic. et* 3. *de Anima, et* 2. *Physic. de potentia rationali;* et isto modo agens per intellectum distinguitur contra agens per naturam. Præter hoc, sine contradictione posset esse appetitus intellectivus non potens se determinare, sed appetens per modum naturæ, sicut fingit Anselmus *de casu Diaboli, cap.* 12. quod primo esset unus Angelus, qui haberet intellectum vel appetitum tantum, ita quod posset habere affectionem commodi, et non daretur sibi affectio justi. Iste Angelus cum non possit appetere nisi tantum intelligibilia, et hoc per modum naturæ, sicut nunc appetitus sensitivus appetit per modum naturæ convenientia secundum sensum, nec appeteret ille convenientia secundum intellectum. Nihil igitur est creatum præter voluntatem, quæ potest se determinare ex se, et per consequens nihil aliud creatum a se potest esse causa totalis volitionis.

21.

Ad argum. 1. in principali quæst.

Ad primum principale, sustinendo quod objectum movet effective voluntatem, non tamen est causa totalis, tunc auctoritas Aristotelis est pro me. Vel sustinendo quod tantum appetibile movet metaphorice, tunc vult Aristoteles intelligere quod sicut appetibile movet appetitum metaphorice, ita appetitus motus movet effective animal ad exequendum, ut acquiratur illud appetibile.

Non resolvit an objectum concurrat ad volitionem.

Et cum dicitur, tunc æquivocaret, illud nihil valet, quia adhuc inter ista est ordo secundum genus causæ posterioris ad prius genus

causæ, ut efficientis ad finem; et Aristoteles potuit dixisse sic expresse intentionem suam, quod unum movet metaphorice, et aliud effective, et potest dimittere ne exprimat, sicut in graviori auctoritate dicitur, scilicet in Scriptura sacra Eccl. 31. *Qui potuit transgredi, et non est transgressus. Potuit transgredi* non refertur ad Christum, sed dicitur de alio Sancto, *et non est transgressus* tantum refertur ad Christum. Medietas igitur auctoritatis refertur ad caput, et alia medietas ad alia corporis membra.

22. Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod voluntas est potentia activa; et cum dicitur, non est *principium transmutandi aliud inquantum aliud,* quia objectum non aliter se habet propterea, quia est volitum realiter; igitur voluntas non transmutat objectum. Si quis vellet dicere quod ipse loquitur de potentia activa, quæ est factiva *in* 5. *Metaphysic.* sic concedenda esset conclusio, quod voluntas non est factiva; tamen quia videtur generaliter esse, dico, sic ipsemet exponit, 9. *Metaphysic.* ubi dicit, *est principium transmutandi aliud, aut inquantum aliud,* ut medicus sanat se, non inquantum medicus, et tamen certum est quod non sanat alium. Sic igitur intelligendo potentiam activam, ut est terminus *a quo,* inquantum causaret perfectionem, quam recipit in termino *ad quem,* sic verum est quod transmutat aliud, vel inquantum aliud, ut est in termino *a quo,* et in termino *ad quem*; et per hoc patet ad illud dictum ibidem, *nihil inquantum ipsum agit in seipsum,* verum est, ratio formalis transmutabilis, ut dicit terminum oppositum termino *ad quem,* non est ratio formalis termini *ad quem.*

Agens in se agit in se ut in aliud.

23. Ad tertium. Accidens per accidens procedit sæpe ab eo in quo est.

Ad aliud, nego cum dicitur, *accidens per accidens non oritur ex principiis intrinsecis alicujus entis.* Cum enim oporteat procedere donec ad illud a quo causatur, perveniatur per intrinseca, sive in se, sive in alio, cum ipsum posse causare tale accidens per accidens, nullam perfectionem tollat ab eo, nec etiam in creaturis ipsum posse recipere, tollit perfectionem, igitur pari ratione standum in principio, quod forma perfecta possit causare in se accidens per accidens.

Ad quartum.

Ad aliud, cum dicitur quod est in potentia contradictionis ad aliqua, non determinat se ad unum, dico quod aliqua est forma in potentia contradictionis, ut scientia contrariorum, et ista non potest determinare se, quia est diminuta, et non potens se complete determinare ad unum, et ideo, ut vult Aristoteles, si talis potentia ex se procederet ad actum, simul produceret contraria. Alia est causa indeterminata, quæ est causa completa potens se determinare ad unum istorum, et ista est rationalis complexa, ut voluntas cum intellectu, et hoc necesse est dicere, si aliquid sit contingens; et talis potest determinare, et complete se determinare, quia est indeterminata active. Quæ tamen est indeterminata passive tantum, vel active incomplete, nunquam potest se ad unum indifferentium determinare, cujusmodi sunt materia et scientia.

Causa indeterminata libera, potest se determinare.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum gratia sit in essentia animæ, vel in voluntate ?

Alens. 3. *part. quæst.* 69. *membro* 2. D. Thomas I. 2. *quæst.* 110. *art.* 4. *et in* 4. *d.* 26. *art.* 3. *et in* 2. *d.* 10. *art.* 11. D. Bonavent. *hic art.* I. *quæst.* 5. Richardus *art.* 2. *quæst.* 4. Durand. *quæst.* 2. Gabr. *quæst.* I. Henric. *quodl.* 15. *quæst.* 12. Vasq. I. 2. *disp.* 198. *cap.* 3. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Ad primum. Circa istam distinctionem vigesimam sextam quæritur primo : *Utrum habitus gratificans animam sit in essentia animæ, vel potentia immediate* ? Quod in essentia ; probo, quia quod primo exit a Deo prius gratificatur, quia secundum Dionysium *de Cœlesti Hierarchia,* processus est ab extremo in extremum per medium ; sed anima prius exit a Deo quam potentia ; igitur, etc.

Secundum. Item, magis indeterminatum magis eget determinante ; essentia est magis indeterminata quam potentia ; igitur ipsa magis debet determinari per habitum ad operandum quam potentia.

Tertium. Item, potentia non semper est in actu suo ; sed habitus gratificans existens in anima semper est in actu suo, qui est gratificare ; igitur illud in quo est immediate, semper est in actu suo ; hujusmodi est essentia.

Contra. Oppositum, eadem est gratia operans et cooperans ; gratia cooperans est in potentia, quia potentia est immediatum principium operationis ; igitur et gratia operans est immediate in potentia.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ et aliorum, gratiam esse in essentia animæ, non in potentia, nisi per quamdam redundantiam, suadetur quinque argumentis. Refutatur primo, quia gloria, cui gratia est idem, vel dispositio ad eam, est in potentia, quia operatio, de quo in Oxon. 4. dist. 40. quæst. 1. 2. et 3. occasione instante, docet fruitionem viæ et patriæ differre specie ; de quo ibidem dist. 49. quæst. 5. Secundo, gratia non perficit animam, nisi quoad voluntatem tantum. Tertio, alias intellectio præcedens voluntatem esset meritoria. Quarto, ex Anselmo.

2. Opinio D. Thomæ. Ratio 1. Dicitur ad quæstionem, quod gratia est primo in anima, et in potentia per quamdam redundantiam. Hoc probatur per Augustinum de laude charitatis, ubi dicit, quod *gratia est radix viventium, et vita morientium* ; essentia animæ est radix vitæ corporalis ; igitur in ipsa immediate erit radix vitæ supernaturalis.

Secunda. Item, gratia dat *agere*, igitur dat *esse*, quia *agere* præsupponit *esse* ; sic *esse* est ab essentia animæ, et sibi primo datur *esse* supernaturale.

Tertia. Item, per essentiam acceptam Deo acceptatur potentia, et totum ; non autem essentia per potentiam ; igitur cum per gratiam fiat anima accepta Deo, ipsa erit immediate in essentia. Primum assumptum patet, *Genes.* 3.

Prius enim respexit Deus ad Abel, deinde ad munera; igitur prius est acceptus in se, quam quantum ad opera. Secundum assumptum probatur, quia acceptata potentia non non est causa acceptationis aliarum.

Quarta. Item, essentia est principale agens in actu meritorio, potentia tantum instrumentale; sed magis debet poni gratia, quæ est dispositio necessaria ad hoc quod actus sit acceptus in principali agente quam instrumentali.

Quinta. Item, ad hoc est una congruentia. Reformatio imaginis fit per gratiam; imago est magis in essentia quam in potentiis; igitur gratia magis debet poni in essentia.

3. Refellitur hæc opinio. Contra illud, gratia vel non est res alia a beatitudine, vel est dispositio proxima et perfectio, ad quam disponit; beatitudo autem est immediate in potentia, cum consistat in operatione.

Responsio Henr. quodl. 15. q. 12. Dicitur, quod beatitudo est primo in essentia per illapsum, et per redundantiam in potentia, et ideo dicitur essentia, ut carbo ignitus.

Beatitudo constistit in operatione. Contra, beatitudo non potest consistere, nisi in attingendo objectum ultimum, nihil enim intrinsecum satiat capacitatem animæ; igitur in actu formaliter consistit beatitudo, per quam attingit objectum, et hoc vult Aristoteles 10. *Ethic.* quod consistat in operatione.

Item, si non consisteret beatitudo in operatione, sed immediate in essentia, posset beatitudo nunc inesse viatori, sicut comprehensori, licet non ita perfecta beatitudo, quia major potest esse gratia intensive, seu charitas in viatore quam in comprehensore, ut in beata Virgine in via, quam in Latrone in patria.

4. Vide in 4. d. 49. q. 4. Dicitur, sic arguo contra te, quia charitas nunc potest esse major intensive in perfectissimo viatore, quam in patria in aliquo comprehensore; igitur nunc posset esse beatitudo in viatore, cum ipsa respondeat intentioni charitatis. Nec valet dicere quod non, quia nunc caret visione, quia visio vel non est de essentia beatitudinis, vel non est principale in beatitudine.

Vide de causalitate objecti q. præced. Fruitio præsens differt a futura. Dico, sustinendo quod objectum est aliqua causa per se, licet non principalis, tunc potest esse effectus per se alius, et alius, quia objectum nunc non est sic præsens, sicut requiritur ad beatitudinem, quia nunc est visum ænigmatice, tunc vero clare, ideo potest fruitio nunc differre a fruitione tunc specie, quamquam sit eadem charitas numero nunc et tunc, esto quod sit causa principalis utriusque. Quia principali agente existente eodem, causa secunda per se variata, potest effectus variari specie, et secundum illud potest salvari illud commune, quod *omne illud per quod perfectius convenit cum imperfecto, est imperfectius perfecto, quam quo differt ab imperfecto.* Quod tamen difficile est salvare, si fruitio nunc et tunc sunt ejusdem speciei, differentes tantum secundum magis perfectum, et minus perfectum, quia tunc fruitio illa convenit cum ista in quolibet, præterquam in visione, et illa fruitio est perfectior ista; igitur videtur quod visio sit quid perfectius in ista fruitione, cum solum in hoc differat ab ista, quæ est perfectior. Vel sustinendo quod objectum non est ali-

Voluntas producit effectus diversos specie.

qua causa beatitudinis, nisi sicut *sine quo non*, potest dici quod adhuc illæ fruitiones differunt specie, quia causa illimitatæ virtutis activæ ad multos effectus causandos, ita tamen quod non est nata causare, nisi aliis concurrentibus, ipsamet potest producere diversos effectus specie, vel aliis qualitercumque concurrentibus, quæ sunt tantum *sine quo non*; igitur licet objectum nihil agat, adhuc voluntas informata charitate potest causare diversos effectus specie, sicut Sol quantumcumque terra esset uniformiter disposita, produceret effectus diversæ speciei.

5. Gratia non perficit animam adæquate, sed secundum unam potentiam.

Item, quando aliqua forma est indifferens ad tantas operationes, quod perficit eam, ut principium hujus operationis tantum, non perficit eam, ut indifferens; sed gratia non perficit animam qualitercumque, sed solum ut principium operationis meritoriæ. Sed anima quantum ad essentiam est indifferens ad meritoriam operationem et demeritoriam; igitur non, ut sic, perficitur a gratia immediate, sicut scientia non perficit animam, nisi ut est principium intelligendi, et ex hoc sequitur quod non est in essentia animæ immediate, sed in intellectu.

Item, si gratia sit immediate in essentia, igitur posset esse operatio gratuita in intellectu prævia volitione; et esto quod non esset volitio sequens, intellectio esset meritoria, quia principium activum informatum charitate potest operari meritorie.

Item, Anselmus de conceptu Virginali, 3. et 4. cap. dicit quod *omnis justitia et injustitia est in voluntate*, et 7. *Omne peccatum est in voluntate*; igitur ibi immediate est gratia, cum idem sit susceptivum contrariorum.

6. Ad primum principale.

Ad primum principale dico, sustinendo hanc conclusionem, quod gratia est immediate in potentia, et dico quod illud quod primo agit, primo perficitur, loquendo de diversis naturis, non de his, quæ sunt in eodem supposito, et non res et res alia; et sic intelligit Dionysius, quod *prius perficitur immediatum, quam mediatum*, etc. quando talia distinguuntur in supposito.

Ad secundum. Potentia eget magis determinatione quam anima.

Ad aliud, cum dicitur, *essentia est magis indeterminata; igitur eget majori determinatione*. Dico quod quia essentia est magis indeterminata quam potentia, cum ipsa sit determinata ad rationes potentiarum, ideo determinatur per potentias; non sic potentia, sed ulterius postquam anima est determinata ad potentias, adhuc potentia est indeterminata ad sic agere, vel non, et ideo ipsa eget magis determinatione, cum ipsa sit immediatum principium operandi.

Ad tertium. Gratificare, est actus primus.

Ad aliud, concedo quod habitus non possit esse in actu, nisi illud cujus est, sit in actu secundo; nunc autem habitus gratuitus non semper est in actu secundo, sicut nec ipsa potentia; unde quod semper gratificat, non arguit quod sit in actu secundo, quia gratificare est actus primus, quamquam videatur sonare ut actus secundus; non enim est gratificare, ut actus elicitus et potentia in qua est, semper est in actu primo.

7.

Ad primum pro opposita opinione, cum dicitur quod charitas est radix

Ad rationem primam D. Thomæ.

et vita spiritualis, dico quod sicut vita corporalis primo est in essentia, sic radix operationis meritoriæ, et vita primo est in potentia, quæ est immediatum principium operationis.

Ad secundam.

Ad aliud, concedo quod sicut dat *agere*, ita dat *esse* tale potentiæ.

Ad tertiam. Prius est affectio interior accepta, quam exterior.

Ad aliud, cum dicitur, acceptatio essentiæ sufficit, sed potentiæ non, dico, acceptatio potentiæ sufficit, sed essentiæ non, quia acceptatio essentiæ, non est nisi quædam generalis acceptatio cujuslibet entis, quod vult esse. Alia est acceptatio specialis tanquam ordinati ad bonum, cujus est capax. Et hoc est propter opus meritorium, quod sic est acceptum, et tale opus est immediate in potentia, et non in essentia.

Et cum dicitur, *prius respexit*, etc. dico quod ibi vocantur *munera*, opera exteriora, sed Abel vocatur affectio intrinseca, et prius est affectio interior accepta, quam opera exteriora; ideo nihil illud est ad propositum de potentia et essentia.

8. Aceptata voluntate manet acceptata essentia.

Ad aliud, cum dicitur, si acceptatio esset primo in potentia, non esset nisi potentia acceptata, et tunc non propter istam essent omnes aliæ acceptatæ, sed acceptata essentia omnes aliæ potentiæ sunt acceptatæ. Dico quod etsi non esset nisi una acceptata, esto quod habitudo consisteret in operatione unius potentiæ, adhuc propter istam potentiam, essentia et omnes aliæ potentiæ erunt acceptatæ.

Ad quartam.

Ad aliud, dico quod magis requiritur dispositio in principali agente, quam in instrumento in operatione meritoria, si instrumentum esset extrinsecum principali agenti. Sed quando instrumentum est idipsum, quod principale, magis debet instrumentum determinari quam principale, cum sit principium immediatum operationis; nunc autem potentia non est res alia ab essentia.

Ad quintam. De imagine supra d. 16. et d. 3 q. ult.

Ad aliud de congruentia, dico quod aliqua est convenientia in tota essentia animæ ad imaginem comprehendendo potentias, ut sub actibus, et gratia aliquo modo reformat imaginem deformatam, licet non sit immediate in essentia. Vel potest dici quod essentia animæ semper correspondet unitati essentiæ divinæ, et repræsentat distinctionem personarum, ut potentiæ sunt sub actibus, ideo magis potest salvari congruentia ; si immediate sit gratia in potentia quam in essentia.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum gratia sit virtus ?

Alens. 3. *part. quæst.* 69. *membro* 2. *art.* 6. D. Thomas 1. 2. *quæst.* 110. *art.* 3. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 2. *et* 3. *sent. dist.* 27. *art.* 2. *quæst.* 1. Richardus *art.* 2. *quæst.* 1. Bellarm. 1. *de liber. arbit. cap.* 6. *et* 7. Vega. *lib.* 7. *in Trident. cap.* 25. Vasquez 1. 2. *disp.* 198. Scotus *in Oxon. hic.*

1. Argumentum negativum.

Circa hanc distinctionem vigesimam septimam quæritur: *Utrum gratia sit virtus*? Quod non. Omnis virtus naturalis perficit in ordine ad lumen naturale; igitur omnis virtus supernaturalis perficit in ordine ad lumen supernaturale; igitur gratia perficeret in ordine ad lumen supernaturale; consequens est falsum.

Contra.

Oppositum, Magister in littera, gratia est bona qualitas mentis.

SCHOLIUM I.

Opinio Henrici, et D. Thomæ gratiam non esse virtutem, sed lumen quoddam supernaturale, se habens ad virtutes Theologicas, sicut lumen naturale ad acquisitas, refutatur, quia sic non daretur fides informis ; et rejicitur duplex responsio ad hoc, quæ non est D. Thomæ, quia absurdissima est.

2. Henr. quodl. 9. q. 13. D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1.

Solet dici ad quæstionem quod gratia sit quoddam lumen supernaturale, et juxta illud ponebatur aliud lumen, scilicet gloriæ, ideo non est virtus. Et si arguitur contra istos, quod tunc non possit esse fides informis, quia semper esset fides conformata regulæ suæ, et talis non potest esse informis, dicebatur dupliciter : Primo, quod fides non manet eadem specie post peccatum mortale, et ante. Secundo sic, quod licet maneat charitas eadem specie, tamen secundum gradum superiorem dicitur charitas; secundum vero gradus inferiores fides et spes. Et sic per peccatum mortale destruitur secundum talem gradum, et tunc non dicitur charitas manere.

Fides manet cum peccato.

Sed primum non est verum, quia per peccatum, quod non est peccatum infidelitatis, non corrumpitur fides præcedens, sicut patet in multis peccatoribus, qui eosdem articulos fidei credunt post peccatum et ante. Unde cum quis peccat, si corrumperetur fides præcedens, oportet quod habeat novam fidem de articulis fidei, et quod Deus in peccando infundat sibi novum habitum, et cum quis justificatur de novo, quod semper infundat sibi Deus novam fidem et spem, quod videtur omnino falsum.

Similiter secundum est falsum, quia per peccatum mortale destruitur charitas, ita quod nihil illius formæ remaneat, et tamen remanent fides et spes ; igitur, etc. Ideo non tenentur illæ opiniones modo, neque quod charitas diminuitur, quamquam posset de potentia absoluta, ut dictum prius est *, sed tantum

* 1. d. 17. q. 7.

Charitas non diminuitur per veniale.

corrumpitur, sicut sibi debetur corruptio propter mortale peccatum; veniale enim peccatum nihil potest minuere de charitate, nec etiam Deus subtrahit propter veniale aliquam partem charitatis, quia tunc puniret ultra condignum, subtrahendo magis bonum pro minus malo.

SCHOLIUM.

Gratia et charitas sunt unus habitus. Primo, quia Sancti eadem tribuunt utrique. Secundo, alioquin possent separari, et sic damnari posset quis cum gratia, vel salvari sine ea. Ita Alens. 3. part. quæst. 3. membr. 2. art. 4. Albert. 2. dist. 26. art. 3. Major quæst. I. Gabr. ibi. Henric. quodl. 4. quæst. 10. Vasq. Vega, Richard. Bellarm. citati.

3. Eædem excellentiæ tribuuntur charitati et gratiæ.

Ideo dico quod gratia est virtus, et est idem re quod ipsa charitas, ut patet per multas præeminentias, quas Sancti attribuunt aliquando charitati, aliquando gratiæ, ut 15. *de Trinit.* 18. dicitur quod *sola gratia dividit filios regni a filiis perditionis;* et alibi, *quia sola charitas perfectissime unit.* Et si charitas et gratia essent duæ res cum sint absolutæ, non esset contradictio quod unum inesset sine alio, et tunc homo posset salvari sine gratia, vel sine charitate, vel damnari in gratia, vel in charitate existens. Quod autem aliquis habeat gratiam vel charitatem, vel quod sit justus aliquando, et aliquando non, ex creditis potest teneri, et per verisimiles conjecturas, sed hoc probari non posset, ita sunt indistincta quoad nos opera meritoria et ficta.

Deus est charitas formaliter, sed non est gratia formaliter.

Dico tamen quod licet charitas et gratia sit eadem res, hoc tamen est ut diversimode concepta, quia Deus est formaliter charitas, sed non sic est Deus formaliter gratia. Aliquid enim quod in Deo est infinite, potest concipi in creatura limitate, et idem potest dupliciter concipi, vel illud finitum solum, quod est in creatura non ut limitate, nec illimitate, et illud solum conceptum est indifferens ad Deum et creaturam, et sibi potest ut sic, imponi unum nomen, ut *sapientia* vel *charitas.* Vel potest concipi id, quod est in creatura, scilicet talis perfectio, ut limitata, concipiendo totum ut perfectum, cum limitatione, et tunc illi toti potest imponi nomen, et sic *gratia* imponitur eidem rei, et *sapientia* creata eidem rei, cui imponitur absolute hoc nomen *sapientia*; et sic non dicitur de Deo, quia illud aliquam imperfectionem dicit, quia dicit aliquid dignum charitate, vel gratia, et tale non ex se habet charitatem.

4. Gratiæ et charitatis alia differentia.

Secundo, est differentia inter ista in respectu connotato, quia ut habeo Deum mihi carum, possum illud dupliciter concipere, vel ut charitas est absolutum principium operandi circa Deum gratum mihi, vel ut est in habente Deum, ut habentem carum, ut habens est objectum secundarium, circa quod operatur intellectus divinus; et sic eadem res dicitur *gratia*, ut in homine existens, et dicitur *charitas*, ut est absolutum principium operandi circa Deum gratum. Primo modo dicit imperfectionem; secundo modo non, et sic est de omni perfectione, quod in quolibet est melius esse quam non esse, considerando illud quod perfectionis est solum, indifferens est ad Deum, et

creaturam, sed ut limitatum tantum in creatura,

Ad argum. 1.

Ad primum, cum dicitur quod *virtutes perficiunt in ordine ad lumen*, sit ita, oportet tamen stare in primo lumine virtutis, ut prudentiæ, quia ipsa perficit non nisi in ordine ad lumen intellectus agentis, et ibi est status in virtutibus acquisitis, sic in virtutibus infusis resolutio stabit ad lumen supernaturale. Sicut enim lumen naturale intellectus agentis cooperatur prudentiæ, sic lumen supernaturale cooperatur gratiæ, et ibi est status.

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum liberum arbitrium sine gratia possit cavere a mortali peccato?

D. Thom. I. 2. *quæst.* 109 *quæst.* 3. 4. *et* 8. *e hic quæst.* 2. *art.* I. D. Bonavent. *art.* I. *quæst.* 2. Richard. *art.* I. *quæst.* I. *et* 3. Vega *quæst* 13. *de justif.* Suarez 3. *de auxil. cap.* 2. *et* I. *part. tract.* 2. *lib.* 2. *a. cap.* 9. Vasq. I. 2. *disp.* 198. *et* 199. Gregor. *hic quæst.* I. *art.* I. Durand. *quæst.* 3. Henric. *quodl.* 9. *quæst.* 11. Bellarm. *lib.* 5. *de grat. et lib. arbitr. cap.* 6. *et* 7. Scotus *in Oxon. hic.*

1. Argum 1. Circa istam distinctionem vigesimam octavam quæritur: *Utrum liberum arbitrium sine gratia possit cavere a peccato mortali?* Quod sic, ad Rom. 1. *Gentes sine lege sibi erant lex*; igitur sine lege cavebant peccatum per liberum arbitrium.

Secundum. Item 3. de libero arbitrio, Augustinus, *nullus peccat quando facit quod vitare non potest;* igitur si non possit vitare per liberum arbitrium, non potest peccare per liberum arbitrium.

Tertium. Item, Anselmus de libero arbitrio, c. 3. *Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem*, etc. igitur ipso remanente potest vitare obliquitatem.

Oppositum, iste fuit error Pelagii.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, posse liberum arbitrium sine gratia cavere ab omni peccato mortali actuali disjunctive, non tamen copulative. Exemplum de navi perforata, cujus singula foramina quis obturare posset, non omnia simul, sic de multis tentationibus. Objicit Doctor contra hanc dupliciter.

2. Peccatum habituale tolli nequit sine gratia de potentia ordinata, sed bene de absoluta. Dico ad quæstionem quod vitare peccatum potest intelligi dupliciter, vel quod peccatum accipitur pro reatu, qui relinquitur post actum, qui est sine actu tunc, et peccatum originale dicitur tale; si enim consisteret in actu tunc elicito, esset actuale. Alio modo potest accipi, ut consistit in actu tunc existente. Primo modo, sive in primo statu non potest liberum arbitrium viatoris vitare peccatum, sed hoc non est propter incompossibilitatem gratiæ et peccati habitualis formaliter, ita quod alterum illorum necessario insit, quia sicut in statu innocentiæ caruit homo probabiliter in sua creatione peccato et gratia, sic posset Deus talem naturam nunc reparare, licet non faciat de potentia ordinata. Hæc igitur est causa quare liberum arbitrium non sufficit ad vitandum peccatum primo modo, quia modo omnes sunt nati filii iræ, *ad Ephes.* 2. ideo nunc nisi recipiat gratiam est in peccato; et postquam gratiam receperat, non perdit eam sine peccato mortali, et tunc non potest redire sine gratia. Sed Pelagius negavit originale peccatum in parvulis.

3. De peccato secundo modo, ut

Opinio Henrici quodl. 6. quæst. 21.

consistit in actu, dicitur quod homo potest per liberum arbitrium existens in peccato originali vitare omne aliud peccatum consistens in actu, quia si non, hoc non esset nisi duplici de causa. Vel quia non pœnitet, tamen tenetur pœnitere, vel quia non conservat alia præcepta, quæ tenetur observare. Sed neutro modo existens in peccato originali, peccat; non enim tenetur pœnitere in multis casibus, in quo tenetur post pœnitere per liberum arbitrium secundum judicium rationis naturalis; nec tenetur alia præcepta servare alio modo, quam possit per liberum arbitrium, quia nihil præcipitur a Deo, nisi quantum possibile est; Deus enim nihil præcipit implere, secundum Sanctos, quod est impossibile. Quomodo tamen illud sit impossibile, et quomodo non, dictum est *distinct.* 7. * *hujus,* ideo hîc non recito, sed dico de aliis peccatis occurrentibus ex tentationibus, quod adhuc possibile est per liberum arbitrium omnia talia vitare mortalia, quia de quocumque, id est, concurrentibus, possibile est ex naturalibus deliberare, et judicio existente completo potest voluntas recte eligere, et per consequens potest omne peccatum occurrens ex tentatione vitare.

* q. 3. n. 27.

Item, Hieronymus ad Damascenum Episcopum: *Confitemur semper nos posse peccare, et posse non peccare;* igitur post peccatum originale potest vitare quodcumque aliud committendum per liberum arbitrium; potest enim homo recte deliberare ex naturalibus.

4. Dicitur tamen quod homo potest vitare singula peccata, sed non omnia occurrentia, sicut existens in navi perforata in multis locis potest singula foramina obturare, sed non omnia simul, cum enim se convertit ad unum, aqua ingreditur ad aliud; sic homo expositus tot tentationibus, dum resistit uni, labitur in aliam. Ad hoc videtur Gregorius 25. Moral. cap. 10. *Peccatum opprimens hominem suo pondere mox ad aliud trahit*; sic existens in peccato originali mox trahitur ad aliud.

Uni tentationi potest quis resistere, non omnibus, impugnatur.

Contra, qui potest resistere multis divisim, si non occurrat, nisi semper unum illorum simul, æqualiter potest resistere uni et omnibus; sed quibuscumque occurrentibus tentationibus non potest haberi plenus consensus simul, nisi unius, qualis requiritur ad peccatum mortale; et possibile est quod non occurrat nisi unum simul; et quamquam multa possint intelligi simul habentia ordinem, non potest esse simul consensus nisi unius; igitur æqualiter potest resistere omnibus sicut uni.

Item, si vincit unam tentationem, efficitur fortior quam prius; igitur magis potest vincere secundam.

5. Habitus virtutis acquisitæ non perditur per unum peccatum.

Item, unum peccatum mortale non corrumpit statim habitum ad bene operandum, quia non unico actu inducitur habitus contrarius; igitur qui semel peccavit, si prius habuit habitum acquisitum ad bene operandum, adhuc magis inclinatur ad oppositum illius peccati quam ad consimile peccatum. Et præter hoc magis distant peccata ab invicem, ubi extrema sunt vitiosa, et virtus in medio, quam virtus ab extremo; igitur si peccat uno peccato, ut peccato avaritiæ, magis disponi-

tur ad non peccandum peccato prodigalitatis, quam dum stetit in medio. Non igitur ex uno peccato trahitur ad aliud semper, et quanto plus trahitur ad unum peccatum, tanto minus trahitur ad peccatum oppositum vel disparatum.

SCHOLIUM II.

Alia sententia, quam tenet Gregorius hic et alii, hominem extra charitatem existentem, in singulis operibus, etiam præceptis, peccare, quia juxta intentionem præcipientis tenetur implere præcepta ad finem charitatis, hanc refutat Doctor : Primo, quia nullus esset monendus implere præcepta; quia audiendo Missam die Dominica peccaret, si non esset in gratia. Secundo, Paganus dando eleemosynam ex pietate, peccaret. Hæc rejicitur ab omnibus, de quo Suar. Vega, Bellarmin. citati. Vide pro hoc multa in Oxon. in Scholio num. 7. Rejicit modum dicendi D. Bonaventuræ de tempore deliberandi, transacto, et non transacto.

6. Alia opinio quam sequitur Gregorius.

Aliter dicitur, quod existens in peccato originali, vel in alio quantum ad reatum, non potest vitare aliud peccatum, sed necessario peccatum novo peccato, quia ipse non servat præcepta secundum intentionem mandantis. Præceptum enim est diligere Deum et proximum, et facere talia opera, et talia ex charitate, et in ordine ad finem ultimum, et sic non servat aliquod præceptum.

Item, præceptum affirmativum, *diliges Deum*, etc. obligat ad semper, etsi non pro semper, tamen in aliquo casu, et aliquando tenetur hoc implere; sed non potest diligere Deum ex toto corde dilectione salubri sibi ad salutem ; igitur in nullo *quando* potest hoc implere.

7. Non teneri nos implere omnia præcepta in charitate.

Contra illud, si existens in peccato mortali peccet mortaliter de novo in actu bono ex genere, si non faciat illum secundum intentionem mandantis, sequitur quod existens in peccato in audiendo Missam, peccaret mortaliter, et in servando Sabbatum, quia non ex intentione mandantis. Et tunc existens in mortali non esset monendus quod faceret tot bona, quot posset, imo ad nullum faciendum, cum in quolibet peccaret mortaliter. Dicunt quod gravius peccaret si non faceret. Illud non valet, quia modicum remedium esset, cum quis deberet peccare, suadere ei quod ipse peccaret alio genere peccati mortalis ; non enim debet esse talis commutatio, quod necessario fiat peccatum mortale minus, ad vitandum majus in nullo casu.

Item, sequeretur quod Paganus in dando eleemosynam pietate naturali, peccaret mortaliter. Prima ratio hujus positionis non valet, quia etsi Deus voluit hominem sic operari ex intentione mandantis, non tamen voluit hoc imponere homini ex necessitate, quod in quolibet actu esset obligatus ad operandum sub tali intentione, et si existens in peccato mortali non habeat ad hoc conscientiam de reddendo aliquid, quod injuste abstulit, potest habere vehementiorem modum diligendi Deum, quam multi existentes in gratia, et tamen non eum diligit dilectione meritoria, nec tamen in sic diligendo peccat novo peccato. Et per hoc patet ad secundam, quia ubi dicitur, *diliges Deum*, etc. dicitur *diliges proximum sicut teipsum*, et ex illo oriuntur omnia præcepta negativa. Nunc autem non permittendum est proximum mori fame, sed sibi subveniendum in necessi-

tate, quamquam existat in peccato mortali.

8. Tertia S. Bonavent.

Aliter dicitur, quod non potest vitari peccatum mortale, quia ibi est distinguere tempus deliberationis, et tempus ante deliberationem, et post, et rudiori plus temporis est dandum ad deliberandum quam subtiliori ; ideo non est ibi certa mensura ante tempus, quo potui deliberare ne peccaret quis nisi venialiter. Sed post tempus completæ deliberationis, potest discernere quod est mortale, et ideo tunc potest vitare quodlibet aliud committendum ; si tamen tempore deliberationis non deliberet, sed fluat tempus, tunc post tempus deliberationis, non tamen post deliberationem dicitur quod non potest vitare peccatum, excæcante se malitia sua.

Contra, si fluat tempus deliberationis, aut igitur dum illud tempus fluit, habet usum rationis, vel non ? Si non, igitur non fuit sibi tempus deliberationis ; si sic, aut igitur occupatur circa aliud, vel circa illud ? Si circa aliud, adhuc non fuit hoc tempus deliberationis ; si circa illud, igitur non excæcatur circa illuc adhuc. Si est occupatus circa illud, dum fluit tempus deliberationis, igitur in fine potest vitare peccatum per se. Non igitur post tempus deliberationis oportuit eum peccare circa illud.

SCHOLIUM III.

Alia sententia tenens posse liberum arbitrium vitare peccata, seclusis tentationibus ; sed his positis, si bene se gesserit, ex naturalibus accipiet gratiam, qua si bene usus fuerit, accipiet ulteriorem. Hanc non refutat Doctor, et coincidere videtur cum illa sententia, quæ tenet facienti quod in se est, ex natura, Deum non denegaturum gratiam, quam cum variis limitationibus multi Doctores tenent, de quo Lessius disput. de gratia. Quid juxta Scoti mentem tenendum sit (hic enim nihil resolvit) vide in Oxon. in prædicto Scholio num. 7.

9. Alia opinio.

Aliter dicitur quod liberum arbitrium potest considerari dupliciter ; vel in se et absolute, vel ut expositum tentationibus. Primo modo potest vitare peccata committenda. Secundo modo, aut de peccatis commissis bene se habet quantum potest ex naturalibus, vel male. Si bene, hoc est, displicet sibi quantum tenetur ex naturalibus, ex congruo meretur gratiam gratis datam, et si bene utitur ipsa, cito dabitur sibi gratia gratum faciens. Si autem male se habet ut complacendo in commissis, cum sibi occurrunt, peccat novo peccato. Sed si neutro modo, nec complacendo, nec detestando, non dicit ille Doctor quid sit judicandum. Tamen forte esset dicendum quod ille peccat mortaliter, quia tenetur detestari ; licet enim non teneatur semper quis pœnitere de commisso actualiter, tamen tenetur habere aliqualem displicentiam, quando occurrit. Sicut forte de conclusione Geometrica, si eam specularetur, forte in hoc non peccaret, nisi nimis morando, quando tenetur alia speculari, vel immoderate ibidem complacendo tenetur. Igitur quod liberum arbitrium non potest diu stare, quin peccabit novo peccato, vel quin Deus ex liberalitate dabit sibi gratiam, si disponat se quantum in se est.

10.

Sed quid est dicendum de infideli, qui nunquam audivit fidem, et multa commisit, quæ videntur sibi satis licita, de quibus teneretur

fidelis habere displicentiam, quando illa occurrunt, si habeat complacentiam, et illud est ex instinctu Spiritus sancti ; igitur Spiritus sanctus faceret eum approbare actum detestabilem, si movet eum ad displicentiam, cum habeat ignorantiam invincibilem, quia secundum judicium suum videntur sibi honesta, non propter hoc dimittit illa ; igitur Spiritus sanctus esset causa peccati in illo.

11. Ad argum. primum principale.

Dico quod forte nunquam occurret talis, qui non vellet facere quod crederet esse melius, quando Deus ex liberalitate sua auferet ab eo ignorantiam invincibilem, et ideo semper paratus est Deus ad dandum gratiam, et si homo eam repellat, resistit Spiritui sancto.

Ad primum principale, cum dicitur quod *gens sine lege, erat sibi lex viventes secundum legem naturalem*, potest dici quod quamvis non habebant legem scriptam Mosaicam, habebant tamen in corde legem, et bene vivebant, sicut boni Gentiles. Non enim tenebantur tunc ad legem Moysi, nisi populus Israeliticus, et qui volebant eis adhærere ; unde Cornelius fuit bonus, dum vivebat extra legem Mosaicam.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod illud non est pecatum in eo, quod nullo modo vitari potest. Nunc autem licet existens in peccato mortali non posset sufficienter ex se vitare omne peccatum, tamen potest se disponere, et tunc Deus dabit sibi gratiam, unde possit.

Ad tertium.

Ad Anselmum respondetur, quod liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem, si non sit in peccato mortali, non sequitur aliter.

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO I.

Utrum in nobis requiratur gratia, ut principium activum?

Alens. 4. *part. quæst.* 19. *membro* I. *art.* 2. D. Thomas I. 2. *quæst.* 49. *art.* 3. *et quæst.* 51. *art.* 2. Occham *quodl.* 3. *quæst.* 20. Durand. 3. *dist.* 23. *quæst.* 2. Palud. *ibi quæst.* 2. Rubion *quæst.* I. Scotus I. *dist.* 3. *quæst.* 7. *et dist.* 17. *quæst.* 2. *et* 3. *dist.* 37. *ad argument. et* 4. *dist.* 49. *quæst.* 2. *ad ultim.*

1. Argum. primum. Circa distinctionem vigesimam nonam quæritur : *Utrum gratia se habeat in ratione principii activi respectu actus meritorii?* Quod non. Accidens non agit in suum subjectum ; gratia est in voluntate ; igitur, etc.

Secundum. Item, voluntas non est principium activum ; igitur nec habitus in voluntate. Antecedens patet, quia si sic, moveret se, et tunc ejusdem ad se esset relatio realis. Consequens est contra Philosophum 5. *Metaph.* ponentem identitatem esse relationem rationis.

Tertium. Item, unius actionis est unum principium formale ; operatio meritoria est una actio ; sed voluntas et gratia sunt unum ens per accidens ; cum igitur voluntas sit unum principium, gratia non erit, quia sic hujus actionis non esset unum principium formale activum.

Quartum. Item, relatio non est principium actionis, nec terminus, ut patet 5. *Physic.* Sed habitus sunt ad aliquid, ut patet 7. *Physic.* ibi : *Ad illa, quæ sunt in primæ specie Qualitatis non est motus, quia illa sunt ad aliquid.*

Confirmatio. Et confirmatur, non plus repugnat relationi quod sit terminus motus, quam quod sit principium motus ; igitur cum non possit esse terminus, non potest esse principium.

2. Contra. Ad oppositum, Augustinus ad Bonifacium : *Charitas meretur augeri, sicut aucta perfici* ; quod meretur, est principium.

Secundo. Item, gratia in voluntate inclinat formam ad agere ; vel igitur in ratione principii activi, vel passivi ; non passivi, quia ex se sufficienter est disposita passive.

Tertio. Item 2. Ethic. cap. 5. *Virtus habentem perficit, et ejus opus bonum reddit ;* gratia est virtus, ut dictum est prius *.

* Supr. d. 27.

Item, ille habitus, quo quis utitur cum voluerit, est activus ; voluntas habens talem habitum utitur eo, cum vult.

SCHOLIUM I.

Gratiam esse activam respectu sui actus, probat variis locis Augustini, ratione et ex Philosopho ; estque communis sententia Doctorum citatorum de habitu in universum. Vide Doct. in Oxon. I. dist. 17. quæst. 2. et ibi Scholium num. 8.

3. Circa istam quæstionem duo sunt videnda, et primo declaro quod gra-

Gratia creata principium activum.

tia creata est principium activum; secundo, qualiter est activa. Primum declaro secundum Augustinum super illud Roman. 9. *Non est currentis,* etc. *sed Dei miserentis.* Et adducit auctoritatem Apostoli 1. ad Corinth. 15. *Non ego, sed gratia Dei mecum,* etc. Non autem dicit quod nihil boni faciat, sed nihil, si illa non adjuvaret.

Alibi super illud Psalmi : *Adjuva nos Deus,* etc. Qui adjuvatur, non nihil operatur.

Idem Augustinus super Psal. 64. *Charitas est hic ignis, sed ibi caminus* ; et alibi alii Sancti comparant charitatem ardori et fervori ignis. Ex his patet quod tam gratia quam voluntas sunt principia activa.

Item, per rationem, actus meritorius per se est in potestate merentis ; igitur si gratia concurrit cum voluntate, hoc erit in ratione principii activi, aliter non esset mere in potestate merentis.

Item, charitas creata concurrit necessario ad beatitudinem, et ipsa numquam excidit, ut patet 1. *ad Corinth.* 13. Et requiritur charitas, non ut recipitur beatitudo in voluntate, sed ut causa activa ; aliter enim non diceretur *hic ignis, et ibi caminus.*

Item, quanto aliquid magis est receptivum alicujus, tanto magis debet perfici ; sed voluntas est ratio receptiva immediate beatitudinis ; igitur non juvatur a charitate, ut recipiat, ita quod sit medium in recipiendo, sed solum ut a principio activo.

4. Gratia quomodo sit principium activum.

Item, 7. Moralium Eudem. lib. 2. cap. 6. *Virtus est dispositio perfecti ad optimum ;* igitur charitas disponit active respectu beatitudinis.

Nunc autem videndum per quem modum habet rationem principii activi. Dicitur quod in habitu acquisito aliter est, quam in habitu infuso ; unde per aliud est actus, per aliud expeditio ; actus est a potentia, sed expeditio respectu operationis est per habitum acquisitum. Non sic de habitu supernaturali, quia non solum facilitat, sed dat elicere secundum istam vel illam virtutem, et illa est virtus talis, quæ de potentia ultimum operatur, et non sic consistit in medietate, ut habitus acquisitus ; sicut enim talis habitus dat *esse* supernaturale, sic dat *operari.*

Si tamen ista opinio distinguat inter istos habitus, quod majorem virtutem activam habet habitus supernaturalis respectu sui effectus, quam virtus acquisita respectu sui, cæteris paribus ; probo quod non est verum, quia actio non libere elicitur, nisi ab eliciente libere. Si igitur talis habitus supernaturalis agat per modum naturæ, et sit causa superior quam voluntas, non erit ista actio libere elicita, quia actio non est in potestate causæ principalis ; igitur si principalis causa operationis meritoriæ sit gratia, talis operatio non erit in potestate hominis, quia causa prima determinat secundam, et non e contra ; imo voluntas non posset contra moveri, et per consequens, nec sic movendo mereri.

5. Alia opinio.

Aliter dicitur, quod simile est inter istos habitus quantum ad hoc, quod tam voluntas quam gratia est activa ; voluntas tamen est causa

actus, et habitus est causa intensionis actus.

A quo sit actus, et ejus intensio.

Contra, intensio actus non est res faciens compositionem cum actu, sed sic intensus, vel sic, est unus effectus simplex; igitur a quo est hoc individuum actus, ab eo est ita intensus actus; vel oportet dare quod erit unum individuum in natura, ut actus, qui est a voluntate, et in illo gradu intensionis, et tunc quod alius superveniens det sibi certum gradum.

Item, naturale semper agit quantum potest; igitur si coagit voluntati habitus naturaliter agens, si habitus causet totam intensionem in actu, et actus tantum tribuatur voluntati, igitur nihil voluntas agit.

Item, si a potentia est actus, igitur oportet quod sit saltem in aliquo gradu; sit iste gradus *A*, qui est primus, qui per habitum potest intendi, igitur si fiat voluntas nobilior in natura tantum potest nobilitari, quod voluntas ex se causabit actum ita intensum, sicut facit nunc voluntas cum gratia.

SCHOLIUM II.

Voluntatem esse primariam causam respectu actus quoad substantiam, et charitatem quoad rationem meriti, et explicat optime utramque partem, de quo in Oxon. I. dist. 17. quæst. 2. num. 8.

6.

Auctoris sententia.

Dico igitur quod possumus considerare actum tantum, et actum talem, et actum meritorium. Unde autem dicatur respectus moralis, et meritorii, alibi patebit. Voluntas tunc et charitas concurrunt, voluntas, ut causa principalis, et gratia vel charitas, ut causa secundaria, ex quibus fit una causa totalis. Quod autem voluntas sit causa principalis, patet, quia potentia non libera non movetur libere, quamquam movens moveat libere, sed ita necessario pro tunc moveretur, sicut si movens naturale esset; sed actus meritorius est in potestate nostra; igitur non est a causa non libera; sed si charitas esset totalis causa motiva respectu actus meritorii, ut principalis, non est talis motio in potestate volentis, cum in potestate volentis non sit agens naturale movere naturaliter; igitur, etc.

Quomodo potentia et habitus faciunt unum, vide 1. dist. 3. q. 7. n. 21. et 22. Quod potentia sit primaria, 15. q. 2. n. Probat primo voluntatem esse causam præcipuam actus meritorii.

Secundo.

Item, causa, quæ subest naturaliter agenti, non potest movere, nisi illa movente, nec potest contra movere; igitur voluntas semel existens in gratia, erit impeccabilis, si gratia sit causa principalis, quia cum causa perfectior et fortior movet naturaliter, causa debilior contra movens tandem vincetur; igitur voluntas semel existens sub charitate non potest movere, nisi charitate movente, et illa movente, non potest contra ejus motum; igitur nunquam posset peccare.

7.

Tertio.

Item, causa superior est illimitatior et indeterminatior causa inferiore; sed quilibet habitus est determinatior, quam sit voluntas, quia voluntas potest operari modo convenienti habitui, et disconvenienti; igitur voluntas est causa superior.

Quarto.

Item, 2. Ethicorum: *Habitus est, quo totaliter possumus, sed potentia, qua simpliciter possumus*; igitur si habitus supernaturalis sit, quo simpliciter possumus in actum, habitus erit potentia.

Quare mater plus diligit fi-

Dico igitur quod illa duo concurrunt, voluntas et gratia, sicut causa

lios, quam pater.

superior et inferior, et hujusmodi causa inferior semper coagit, dum est, quando illa superior, quæ principalis est, agit. Tamen possumus considerare istum actum in se, vel inquantum est meritorius : Primo modo est causa principalior voluntas. Secundo modo dicitur gratia principalius agere, quia est acceptior Deo.

Quod autem possibile sit aliquid esse magis acceptum ratione alicujus minus agentis, declaratur ; primo, secundum ponentes quod mater et pater sunt causæ activæ respectu prolis, adhuc mater est causa minus principalis, quamquam effectus in entitate magis sit a patre quam a matre, tamen plus potest diligi ratione matris, et posset esse ratio specialis, quia magis certum est de matre quam de patre.

8.

Aliud exemplum : Potentia divisa magis facit in dividendo aliquid, quam faciat acuties cultelli, et tamen plus potest placere acuties quam potentia divisiva. Similiter in harmonia plus potest placere aliquid ex accidentali sono, quod minus facit in *esse* naturæ, quam id quod plus facit ; sic actum meritorium esse acceptum a Deo, magis est, quia a charitate, quam quia a voluntate. Deus enim diligit se propter se, et ideo magis diligit immediatum sibi in illo ordine, inquantum sic est ab illo pondere, quod dicitur charitas, quam inquantum est a voluntate. Sic habitus intellectuales faciunt ad intellectionem et ad volitionem, et sic habitus appetitus inclinando voluntatem, etc. minus principale, quantum ad *esse* naturæ potest esse plus acceptum, ubi illa sunt inseparabilia ; sic est in proposito. Contradictio enim est, quod sit actus meritorius, et quod esset solum a voluntate, vel a charitate solum, et sic voluntas est causa principalior in *esse* naturæ, et gratia principalior quantum ad acceptationem. Et sic possunt salvari auctoritates Augustini et aliorum, quod voluntas causat aliquid, et gratia causat aliquid, non quod habitus sit causans gradum per se, et voluntas actum, et tunc expectat actus, quousque detur sibi gradus ; sed simul sunt una causa totalis, et respectu præmii, plus impertit charitas, et sic intelligitur Augustinus, quod charitas meretur augeri, et aucta perfici.

Ratio meriti magis a charitate, quam voluntate.

9.

Ad argum. primum principale. Idem movens et motum.

Ad primum principale, cum dicitur, accidens non agit in suum subjectum, dico quod non sic agit in subjectum, quod illa forma accidentalis sit principium actionis, et quod ipsamet sit terminus, quia non potest esse principium actionis, et terminus. Nec verum est quod dicitur universaliter quod agens sit distinctum subjecto a passo ; nec sequitur, si sint indistincta subjecto, quod idem simplex movet se, quia totum movet, et totum movetur, quia subjectum per principia sua activa movet, et per principia passiva movetur, ut Socrates habens speciem intelligibilem movet ad intellectionem ; et Socrates, ut habet rationem recipiendi speciem intelligibilem, movetur, et illa non sunt nisi per accidens.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod *voluntas est potentia activa ;* et cum dicitur quod tunc oppositæ relationes reales sunt simul in eodem, dico quod

per hoc solum, quod sunt oppositæ relationes reales, nunquam prohibentur esse in eodem supposito. Et cum arguitur, igitur ejusdem ad se est relatio realis, dico quod Aristoteles negat idem referri ad se realiter sub hoc intellectu, quod idem simplex sit fundamentum proximum relationum oppositarum.

An voluntas volens referatur ad se realiter.

Quid igitur est fundamentum moventis, vel motionis activæ, cum voluntas movet se? Dico quod potentia activa, vel virtus voluntatis in se, sed fundamentum proximum moti, vel motionis passivæ est volitio nova passio. Illud non potest esse verum de ratione producti ad producens, quia illa fundatur in producto primo. Neque de relatione passivi ad activum, quia formalis terminus non fundat relationem passivi ad activum, cum non patiatur, ut formalis terminus. Unde aliter se habere est secundum volitionem novam passive immediate, ideo non est idem fundamentum proximum istarum relationum.

10.

Ad tertium. An voluntas sit una causa per se volitionis, 1. d. 3. q. 7. num. 21.

Ad aliud, cum dicitur, *unius operationis est unum principium activum*, dico quod id non valet nisi in ordine suo causandi. Unde una operatio simplex potest esse a multis principiis activis, quorum quodlibet est unum per se in suo ordine causandi; sic voluntas et charitas sunt causæ in diversis ordinibus, voluntas causa principalis, charitas causa secundaria.

Dices, ex istis fit unum per accidens. Dico quod non propter hoc tollitur ordo in causando, quia sicut esto quod causa secunda sit separata a prima, tenet ordinem suum causandi, et ita potest, etsi non informet causam primam.

Ad quartum.

Ad aliud, dico quod esto quod habitus esset relatio, non tamen est sola relatio, nam etsi includit relationem, includit tamen cum hoc qualitatem. Et cum dicitur, non plus repugnat relationi esse terminus, quam esse principium motus, dico quod non tantam diversitatem requirit principium agendi a relatione, quantam requirit terminus actionis. Quia esse idem identitate remota, vel includere relationem, repugnat termino motus per se, et tamen non repugnat principio actionis; ideo potest ratio Philosophi tenere, quod ad talia non est motus.

QUÆSTIO II.

Utrum justitia originalis in Adam fuit donum supernaturale?

Alens. 2. *p. q.* 97. *m.* I. *et* 2. *per totum.* D. Bonav. *hic a.* 2. *q.* I. *et* 3. D. Thom. I. *p. q.* 85. *a.* I. Henr. *quodl.* 6. *q.* 11. Richard. *d.* 30. *a.* 3. *q.* 2. Vega 3. *in Trident. c.* 11. Bellarm. *libro primo de gratia primi hominis, cap.* 1. 5. *et* 6. Vasq. 1. 2. *d.* 137. Scot. *hic quæstione unica et d.* 37. § Istæ quæstiones.

1.

Argument. primum.

Quod non. Non est necesse ponere quod esset donum supernaturale, nisi propter duos effectus, ut possit præservare a rebellione virium inferiorum ad superiores, et propter immortalitatem servandam. Sed propter neutrum est hoc necesse, quia potest talis rebellio, etsi insit, vinci, et etiam non potest esse unum donum supernaturale in viribus superioribus, quod posset sufficienter cohibere delectationem convenientem secundum sensum in appetitu inferiori. Similiter, ut dictum est

* d. 19. n. 2. et seqq.

prius *, talis justitia non conservabat immortalitatem, nec fuisset tunc mors pœna, quia adhuc naturaliter potuit mori, et conditio consequens naturam non inflicta ad puniendum, non dicitur pœna.

Secundum.

Item, voluntas in puris naturalibus non est curva; igitur in puris naturalibus est recta; igitur et justa justitia naturali. Non igitur oportet ponere aliam justitiam supernaturalem in statu innocentiæ.

Tertium.

Item, sicut habens principium naturale potest in operationem naturalem, sic habens sufficiens principium supernaturale, in operationem supernaturalem, et tunc per talem justitiam originalem posset mereri. Consequens est contra Magistrum in littera, ubi dicit quod *homo habuit unde potuit stare, sed non unde proficere*.

Contra.

Oppositum, naturalia manent post peccatum integra sicut ante, per Dionysium 4. *de divin. nomin.* justitia originalis non ; igitur non fuit naturalis.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, justitiam originalem esse quamdam rectitudinem naturalem, cujus loco per peccatum posita est curvitas, refutatur quinque rationibus claris.

2.

Sententia Henrici quodl. 6. q. 2.

Dicitur ad quæstionem quod justitia originalis non est supernaturalis, quia sicut virga habens rectitudinem potest incurvari, et potest esse recta, etsi nulla sit in ea curvitas, habebit rectitudinem naturalem, quamquam nec rectitudo, nec curvitas sit de essentia ; sic voluntas cum peccat, incurvatur, et si est sine peccato, est recta ; igitur non necesse est ponere justitiam originalem supernaturalem, quia etsi ipsa ponatur, adhuc erit alia naturalis, quæ tamen non est de essentia, cum remanet curvitate contracta per peccatum. Aliter enim si aliquis nunquam accepisset justitiam originalem, et alius eam accepisset et perdidisset, si ambo peccarent, æqualiter punirentur.

Item, in peccando naturalia vulnerantur, secundum istam parabolam *Luc*. 20. quod spoliarunt illum latrones de gratuitis, et vulneraverunt in naturalibus ; sed in peccando nihil aufertur de essentia voluntatis ; igitur erit ablatio illius justitiæ naturalis, quæ dicitur rectitudo naturalis, et tunc rebellarunt vires inferiores superioribus, et non prius.

3.

Opinio Henrici rejicitur.

Contra, igitur post peccatum primum nunquam posset aliquis peccare, quia si in peccando vulneratur in naturalibus, et ista justitia aufertur in primo peccato, tunc si iterum peccaret, corrumperet substantiam voluntatis, nisi posset ulterius voluntas incurvari, et ulterius sicut virga plicari, et tunc postquam quis intensissime peccasset, non posset iterum peccare, et cum sit finita, posset tandem tota consumi per peccata æque gravia finita.

Præter hoc, si non sit res alia a voluntate, igitur semper corrumperetur pars, et pars voluntatis ; si est quid distinctum a voluntate, igitur possibile est quod sine illo producatur voluntas, et tunc ipse non posset peccare, nisi perdat aliquid naturale ; igitur corrumperet partem voluntatis, quia quamquam voluntas cum ratione esset producta

sine tali justitia naturali, adhuc posset recte velle, et non recte, et per consequens peccare.

Item, si ille peccans corrumpit hanc rectitudinem, igitur non potest amplius peccare, nisi corrumpat voluntatem, vel dabitur peccatum sine vulneratione in naturalibus.

4. Peccatum nihil tollit de natura.

Item, quod habet dominium, magis est quam quod non habet ; voluntas est suprema potentia ; igitur si ipsa per qualitatem posset tollere rebellionem virium inferiorum, ut per talem justitiam, multo nobilius posset voluntas in se tollere talem rebellionem.

Item, talis qualitas in voluntate non tollebat quin appetitus sensitivus posset delectari in convenienti illi appetitui, quia non est in ejus potestate tollere naturam appetitus sensitivi ; igitur posset esse appetitus sensitivus contra judicium rationis, quia immoderata delectatio, cum semper feratur in sibi conveniens, fertur secundum ultimum potentiæ.

SCHOLIUM II.

Justitia originalis includebat donum supernaturale voluntatis, quo faciliter se retraheret a delectabilibus appetitus. Item, aliquid donum in appetitu inferiori, quo delectabiliter sequeretur ductum voluntatis, juxta rectam rationem, si tamen non requirebatur ad statum illum, carere tristitia partis inferioris, sed quod principale delectabiliter ageret, sufficiebat donum excellens in voluntate, sine donis partis inferioris.

5. Donum supernaturale aliquod ponendum erat in appetitu ne rebellaret.

Dico igitur quod duo effectus assignantur justitiæ originali, tranquillitas in anima, et immortalitas in corpore, sed exclusio mortis non sibi tribuitur, ut probatum est prius *. Sed si tranquillitas potuit esse ejus effectus, dubito. Et esto quod sic, dico quod justitia originalis fuit donum supernaturale. Et adhuc si fuit tantum unus habitus in voluntate, non potuit cohibere rebellionem, quin aliqua esset in viribus sensitivis, quia appetitus sensitivus ita est natus ferri in suum objectum, sicut brutum in sibi conveniens ; igitur sine tristitia non poterat retrahi, quin appeteret conveniens sibi secundum ultimum potentiæ.

* Dist. 19.

Item, voluntas in naturalibus suis nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur sic, ut intellectus intelligere phantasma corporis, cui conjungitur ; igitur difficultas erat cohibendo se a talibus convenientibus secundum appetitum sensitivum, quia contra naturalem inclinationem ; igitur illud donum supernaturale fuit excellens valde, si potuit cohibere voluntatem, ne condelectaretur appetitui sensitivo sine aliqua tristitia in voluntate ; igitur multo magis non potuit cohibere appetitum sensitivum sine tristitia in appetitu sensitivo, et tunc manifestum est quod fuit rebellio, sicut est in homine virtuoso ; ideo credo quod in statu innocentiæ potuit esse rebellio et tristitia in sensu. Non enim potuit cohibere visum suum, quin aliquando videret turpe, quod contristaret eum, sed sufficit ad statum innocentiæ, quod id quod est principale, non tristetur, ut quod homo non tristetur. Nunc autem, etsi appetitus sensitivus tristetur, potest stare delectatio in homine inquantum homo. Sic enim multi Martyres tristabantur in viri-

In statu innocentiæ potuit esse rebellio et tristitia.

Tristitia manet cum delectatione.

ribus inferioribus, et tamen simpliciter delectabantur.

6. Sufficeret unum excellens in voluntate, si non erat de ratione illius status carere tristitia partis inferioris.

Ideo dico quod sufficiebat unum donum supernaturale vehemens in voluntate, ita quod per hoc aliquid aliud esset delectabilius voluntati quam aliquid, quod appeteret sibi dimissum, et sic major fuisset delectatio in diligendo Deum, quam in aliquo, quod possit voluntas appetere sibi dimissa. Si autem debeat sustineri quod in statu innocentiæ nec homo tristabatur, nec aliqua potentia, tunc oportet ponere aliud donum in appetitu sensitivo, per quod habeat majorem delectationem in illo quod est conveniens secundum judicium rationis, quam in aliquo sibi convenienti, si sibi dimittatur. Ideo non est mihi inconveniens quod vires inferiores tristarentur, tamen totus homo non, sicut prius dixi, quod multoties poterant venialiter peccare in statu innocentiæ, et multoties redire, etsi nunquam peccassent mortaliter.

7. Ad argum. primum. Rebellio partis inferioris non fuisset pœna.

Ad primum principale, concedo quod illud donum supernaturale non abstulit mortalitatem, neque rebellionem virium inferiorum ad superiores. Et si mors contigisset, non fuisset pœna, nec etiam illa rebellio appetitus sensitivi, quia fuissent naturales conditiones rei, et non inflictæ, in vindictam alicujus culpæ.

Objectio.

Dices, ista rebellio fuisset contra voluntatem; sed nolitum positum in *esse* contristat, et per consequens est pœna.

Responsio.

Dico quod illud non fuisset involuntarium actu elicito, quia si aliquis actu elicito in statu innocentiæ nollet naturam suam fuisse talem, qualem sibi dedit Deus, ipsa peccasset. Et ideo nec mors, nec rebellio, fuisset involuntarium actu elicito, quamquam fuisset contra inclinationem naturalem, vel appetitum voluntatis.

8. Ad secundum.

Ad aliud, dico quod voluntas in puris naturalibus creata non est curva, nec in essentia sua fuisset recta, tamen fuisset recta per carentiam curvitatis. Et esto quod ista fuisset justitia naturalis in illo statu, dico tamen quod non fuisset illa justitia, quam ponit donum supernaturale. Nam talis rectitudo naturalis nullo modo impedivisset voluntatem, quin condelectaretur appetitui sensitivo, et etiam inconvenienti secundum intellectum secundum ultimum potentiæ. Ideo oportuit ponere justitiam, quæ sit donum supernaturale, si voluntas majorem habuit delectationem in disconvenienti appetitui sensitivo quam in convenienti.

Ad tertium. Justitia originalis potuit esse causa alicujus actus.

Ad aliud, dico quod ista justitia potuit esse principium alicujus actus supernaturalis, sed non operationis meritoriæ sine gratia; unde justitia originalis et gratia se habent tanquam excedens et excessum. Non enim sufficit gratia ad auferendum omnem rebellionem in appetitu sensitivo, quia gratia in anima Christi non abstulit tristitiam in appetitu sensitivo, secundum illud Matth. 26. *Tristis est anima mea*; sed sufficit justitia originalis ad hoc quod aliquid sit delectabilius simpliciter voluntati, disconveniens appetitui sensitivo, quam placere viribus inferioribus, et quantum ad illud, excessit gratiam in multis ho-

minibus. Sed gratia excedit istam justitiam, conjungendo hominem Deo in ratione finis ultimi; ideo sine gratia maximus conatus cum isto habitu non sufficit ad actum meritorium, sicut facit gratia sine illo, ideo gratia est simpliciter melior.

9. Ad argum. primum Henrici.

Ad primum pro opinione priore, dico quod non sequitur quod tales essent æquales, quia modo si aliquis esset in puris naturalibus, non esset debitor, sed alius qui gratiam accepisset, quamquam perdidisset, esset debitor, et ideo plus puniretur ille, qui accepit gratiam, quam ille, qui semper staret in puris naturalibus, qui nunquam operatur meritorie.

Dices, uterque foret non videns Deum, et illa est pœna maxima damnatorum ; in hoc igitur essent æquales.

Dico quod non videndo essent æquales, sed non videre absolute non esset pœna, quia non est pœna non apto. Nec etiam est inflicta propter culpam huic, qui nunquam habuit gratiam, quia ille nunquam fuit dispositus, ad videndum Deum ; ideo non videre uni non est pœna, alteri sic.

Ad secundum. Quomodo peccatum vulnerat.

Et cum dicitur postea quod in naturalibus vulneratur, ista est parabola, unde vulnus proprie est dividendo continuum. Sic dicitur spirituale vulnerari, cum habet virtutem dispersam, quia tunc minus potest agere, et difficilius, quia non est potentia propinqua exeundi in actum meritorium, et quanto magis peccat, est in potentia remotiori, ideo dicitur voluntas divisa in peccando.

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO I.

Utrum quilibet naturaliter propagatus contrahat aliquod peccatum?

Alens. 2. *p. q.* 122. *m.* I. D. Thom. 1. 2. *q.* 82. *a.* I. *et hic a.* I. *q.* 2. D. Bonav. *a.* I. *q.* 2. Richard. *a.* 1. *q.* I. Vega 2. *in Trid. c.* 11. *et* 12. Bellarm. *lib.* 4. *de statu peccati a cap.* 3. Sot. I. *de nat. et gratia cap.* 10. *et* 11. Scot. *in Oxon. hic q.* I. *Resolvitur hæc quæst. infra dist.* 33.

1. Argument. primum. Quod non. Augustinus *de Vera Religione*, et ponitur *secundo lib. Retractationum*, non tamen retractatur : *Peccatum in tantum est voluntarium, quod si non sit voluntarium omnino, non est peccatum* ; sed in naturaliter propagato non est aliqua culpa voluntaria.

Item, Augustinus 3. de Lib. arbit. *Nullus peccat in eo, quod vitare non potest.*

Tertium. Item, Deus non peccat infundendo animam, nec parentes conjuncti ; pater enim et mater merentur generando ; igitur a nullo efficiente habebit peccatum.

Quartum. Item, defectus naturales non sunt vituperabiles, sed miserabiles ; igitur si est sibi naturale, non est imputandum sibi.

Quintum. Item, Adam non fuit melior tota natura humana in omnibus suppositis ; igitur non habuit naturam humanam ita perfecte, ut possibilis est haberi in omnibus individuis ; igitur ipse non potuit totam inficere.

Sextum. Item, quale est aliquid in instanti creationis, tale creatur, quia non potest in eodem instanti esse, et non esse ; cum igitur anima creetur munda, in instanti creationis est munda, et pari ratione potest esse semper tempore subsequenti.

Contra. Oppositum, Augustinus in littera, et adducit auctoritatem Apostoli, ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum.*

QUÆSTIO II.

Utrum peccatum originale sit carentia justitiæ originalis ?

Alens. et D. Thom. *citati.* D. Bonav. *hic art.* 2. *quæst.* Richard. *art.* 4. *quæst.* I. Durand, *quæst.* 3. Occham *quæst. ult.* Gabr. *hic quæst.* 1. Vasq. 1. 2. *d.* 132. *cap.* 8. *et* 9. Scot. *in Oxon. hic. Resolvitur quæst. dist.* 33.

2. Argument. primum. Quod non. Adam habuit carentiam justitiæ originalis, et non peccatum originale, quia in eo fuit actuale.

Secundum. Item, peccans post Baptismum habet carentiam justitiæ originalis ; igitur esset ejusdem potentiæ, cujus erat illa justitia ; sed ipsa est in voluntate, peccatum originale non ; tum quia si contrahitur ex carne, cum essentia animæ perficiat carnem immediate, et non ipsa voluntas, magis erit in essentia animæ

quam in voluntate ; tum quia essentia animæ dat *esse* toti, et non ipsa voluntas ; tum quia mors competit toti. Unde vult Augustinus de Lib. arbitr. *per peccatum originale contrahitur cæcitas quantum ad intellectum* ; hujusmodi proprietates non sunt ipsius voluntatis primo.

Contra. Oppositum, non potest esse aliud, nisi vel concupiscentia, vel ignorantia, vel justitiæ carentia originalis. Non est concupiscentia, quia illa est naturalis, quia naturaliter potentia appetitiva inclinatur in suum objectum, et appetitus intellectivus naturaliter condelectatur appetitui inferiori, et peccatum originale non fuit naturale. Neque fuit peccatum originale ignorantia, quia baptizatus est ignorans sicut prius, et tamen mundatus ab originali.

Dices, in Baptismo inducitur habitus fidei excludens ignorantiam habitualem, etsi non actualem.

Contra, igitur oppositum justitiæ originalis esset peccatum infidelitatis ; igitur quilibet esset infidelis, carens justitia originali.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum anima contrahat originale peccatum a carne infecta ?

Alens. 2. *p. q.* 122 *m.* 4. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 81. *a.* 1. *et* 2. *d.* 32. *q. unic.* Richard. *a.* 2. *q.* 1. Gabr. *q.* 1. Scot. *in Oxon. hic. Resolvitur infra d.* 33.

3. Argument. primum. Circa istam distinctionem trigesimam primam quæritur : *Utrum anima contrahat peccatum originale a carne infecta concupiscibiliter seminata?* Quod non, quia materia non agit in formam ; caro est materia animæ. Et confirmatur per Augustinum 12. *super Genes.* ad litteram : *Agens est præstantius passo* ; anima vero præstantior carne.

Secundum. Item, illa infectio animæ esset culpa, in carne vero pœna ; sed pœna non est causa culpæ, cum omnis culpa sit injusta, et pœna sit justa.

Tertium. Item, si sic, cum caro prolis immediatius sit a proximis parentibus, quam ab Adam, igitur magis esset infecta a proximis parentibus, quam ab Adam ; consequens est falsum.

Contra. Oppositum, Magister in littera *in ista distinctione*.

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum originale remittatur in Baptismo?

Alens. 2. *p. q.* 122. *m.* 4. *et* 10. D. Thom. 1. 2. *q.* 81. *art.* 1. *et* 2. *et q.* 82. *a.* 2. D. Bonav. *d.* 30. *a.* 2. *q.* 1. *et* 2. *et hic, a.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Vega 4. *in Trid. c.* 2. Bellarm. 5. *de statu peccati per totum.* Vasq. 1. 2. *disp.* 132. *et alii hic citati.* Scot. *in Oxon. hic. Resolvitur dist. sequenti.*

4. Argument. primum. Circa istam distinctionem trigesimam secundam quæritur : *Utrum peccatum originale remittatur in Baptismo ?* Quod non, quia non remittitur defectus, vel privatio, nisi restituatur illud positivum, cujus est privatio. Sed in Baptismo non restituitur justitia originalis, quia baptizatus habet rebellionem appetitus sensitivi ad intellectum ; sed stante justitia originali non fuit hujusmodi rebellio, nec esset post restitutionem illius justitiæ, cum sit ejus defectus.

Contra. Oppositum, Magister in littera.

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sola pœna damni debetur peccato originali?

Alens. 2. *p. q.* 122. *m.* 10. D. Bonav. *hic a.* 3. *q.* 1. D. Thom. *q.* 2. *a.* 2. Richard. *a.* 3. *q.* 1. *et* 2. Rubion. Ægid. Durand. Marsil. Gabr. Ovando, Angles *hic*, et Herrera *in* 2. *d.* 27. vocant tenentes pueros puniri igne, parvulorum tortores. Bellarm. *lib.* 6. *de statu peccati, c.* 6. *et* 7. Suar. *tom.* 3. *d.* 57. *s.* 6. *et d.* 50. *s.* 5. Vasq. 1. 2. *d.* 134. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum. Circa istam distinctionem trigesimam tertiam quæritur primo: *Utrum sola pœna damni debeatur peccato originali?* Quod non, Augustinus *de Fide ad Petr.* 24. dicit: *Parvulos non baptizatos æterni ignis supplicio puniendos*; illa est pœna sensus.

Secundum. Item, parvuli non baptizati, non habebunt corpus gloriosum; igitur possunt pati ab intrinseco et extrinseco, cum corpus eorum componatur ex contrariis; igitur non solum puniuntur in non videndo Deum.

Tertium. Item, voluntas in eis non erit confirmata in bono; igitur possunt peccare aliis peccatis quam sit originale; igitur habebunt aliam pœnam a pœna damni.

Quartum. Item, si puniuntur ista pœna, igitur non sola ista, quia habebunt intellectum non sic ligatum, quin poterunt intelligere naturam suam, et poterunt intelligere ad quantam beatitudinem natura eorum fuisset ordinata; igitur ex hoc possunt tristari; non igitur solum puniuntur in non videndo Deum.

Contra. Oppositum, Magister in littera, quod *pœna eorum omnium pœnarum erit mitissima*; sed si haberent aliam a pœna damni, hoc non esset verum.

SCHOLIUM I.

Sententia Magistri, Henrici, Gregorii et aliorum, originale peccatum esse morbidam qualitatem; caro infecta seminatur secundum Magistrum, quia nihil est de veritate humanæ naturæ, nisi particula accepta de carne Adam, et ista transit cum sua infectione, multiplicata sicut quinque panes. Refutatur primo, quod ait de multiplicatione carnis, quia hoc fieri sine additione novæ materiæ, est ponere magnum miraculum in generatione cujuslibet hominis; si autem fieret eadem materia posita sub diversis formis, oportet tantum de universo condensari, quantum occupat illa rarefactio. Occasione hujus resolvit, multiplicationem quinque panum factam fuisse non per novam materiam creatam, nec per extensionem materiæ panum, sed conversione alterius corporis in panem, et colligi ex Augustino.

2. Quatuor explicanda. Circa istas quæstiones est una via declarans quod peccatum originale contrahitur ex infectione carnis, et in primo articulo declaratur quod primo fuit anima Adæ infecta quam caro sua; non enim prius fuit infectio in carne quam in voluntate. Secundo, declaratur qualiter caro infecta seminetur. Tertio, quomodo ex carne infecta seminata, inficia-

tur anima prolis. Quarto, quomodo habet puniri peccatum originale.

Fomes ex peccato Adæ. Prima sententia de peccato originali quod sit qualitas.

De primo dicitur quod sicut peccatum in anima Adæ fuit curvitas quædam, sic consequebatur qualitas quædam positiva morbida, quæ diversimode nominatur in ipsa carne, ut *languor*, vel *morbida qualitas*, *fomes*. Ista existens in carne excitat delectationes sensitivas inordinatas, et quanto plus illæ delectationes crescunt, tanto minus delectatur in superioribus. Istud confirmatur, Sapientiæ nono : *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.* Ista autem qualitas nunquam corrumpitur de lege communi in hac vita, neque minuitur in essentia, quia hoc non posset esse, nisi per gratiam ; sed gratia ipsam non corrumpit, quia non sunt in eodem susceptivo, tamen per gratiam bene potest minui quantum ad effectum. Exemplum ad hoc : Si lapillus esset alligatus alæ aquilæ, quantumvis pennæ crescant, vel aquila ascendat, vel etiam fortificabitur, nunquam minuetur ponderositas lapilli, quia licet minus posset impedire effectum aquilæ in volando crescente virtute aquilæ, non tamen minus trahit deorsum, quantum est ex se ; sic est de ista qualitate crescente gratia.

3.

Quomodo caro infecta seminetur.

De secundo articulo, scilicet quomodo caro infecta seminetur, dicitur diversimode. Primo secundum intentionem Magistri in littera, tota caro Adæ fuit infecta, ex illa infectione voluntatis suæ. Et vult Magister quod tota caro, quæ est de veritate humanæ naturæ, sit de particula abscissa ab Adam, et ista particula aucta in se erat tota caro, quæ fuit de veritate humanæ naturæ in prole ; et tunc facile videtur imaginari quomodo caro infecta seminetur, quia portio prius infecta in patre sit postea tota caro in prole. Pro hoc videtur auctoritas Matth. 15. *Nescitis quod illud, quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur*? Igitur nihil quod est de veritate naturæ humanæ generatur ex alimento ; igitur tantum multiplicatur in se particula abscissa a patre.

Costa Adæ, et quinque panes quomodo multiplicati.

Ad hoc est ratio : Si parvuli moriantur ante completam quantitatem adeptam, Deus in resurrectione supplet ; igitur ratione pari, potest eodem modo supplere portionem abscissam a patre, et illo modo dicitur de quinque panibus, quos Deus multiplicavit, et de costa, ex qua fuit Eva formata.

4.

Sed ista opinio rationabiliter improbatur, quia quod talis multiplicatio, si fieret sine additione materiæ, non posset fieri naturaliter, et non oportet quod Deus faciat miraculum in generatione cujuslibet individui absque additione materiæ.

Item, non posset hoc fieri per potentiam Dei regulariter, quia multiplicando illos panes, quæro utrum illa eadem materia, quæ præfuit in uno pane, sit postea in ipso pane facto per miraculum, aut est alia materia ? Si primo modo, cum forma maneat in materia priori, ut prius, et alia forma in alio pane, igitur eadem materia simul erit sub diversis formis atomis dantibus *esse* completum æque perfectis, vel oportet dicere quod ille panis præexistens non est ille qui modo est, quia nisi principia essentialia manent, non potest unum et idem

totum remanere. Non tamen nego quin Deus possit facere eamdem materiam sic sub formis diversis, et quod tantum differant panes inter se per formam substantialem et quantitatem. Tamen sic oporteret quod tanta foret condensatio in toto universo, quanta est illa rarefactio ultra cursum naturæ. Eodem modo esset in formatione corporis mulieris ex costa, ex quo prius aer replevit illum locum, quem postea corpus mulieris, oporteret quod aer fuisset condensatus, et sic remaneret condensatio innaturalis, quandiu Eva viveret. Vel si costa fuit sine materia nova multiplicata, vel ibi fuit forma sine materia, vel eadem materia, sub diversis formis atomis. Et præter hoc, etsi virtute divina illa pueri portio resecata a patre, esset multiplicata in se, oporteret tamen illam materiam remanere usque ad diem judicii, et sic tantam esse condensationem innaturalem in aere, et omnibus aliis corporibus, quantum repleverunt de loco omnia corpora hominum ab Adam usque modo.

Sed neque hoc concedit, quia oppositum habet 4. d. 10. q. 2.

5.

In multiplicatione panum an creata nova materia.

Et similiter, cum illi panes Evangelici conversi sint in naturam comedentium, illa materia multiplicata in se remanebit usque in diem judicii, et tanta condensatio innaturalis erit in aliis corporibus propter irregularitatem rarefactionis materiæ quinque panum ; ideo non credo quod aliqua nova materia fuit creata post illud primum chaos.

Quare igitur videntur Sancti dicere quod multiplicavit istos panes, non addendo materiam.

Dico sicut dicit Augustinus in quadam Homilia super Joan. *Mirantur homines de vino ex aqua facto in festo, et tamen non mirantur cum hoc fiat annuatim in vinea. Miraculum enim fuit aquam immediate fuisse conversam in vinum* ; *natura autem hoc facit per multa media.* Sic dico quod aer circumstans quinque panes non fuit materia proxima toti naturæ, ut possit illum convertere in panem immediate, sed per multa media. Fuit tamen Deo materia proxima, quia immediate potuit convertere in panem illum aerem, vel proximum circumstans. Multiplicavit igitur quinque panes, et non per additionem materiæ, quæ fuisset materia ipsi naturæ sufficiens per actionem suam. Sic habent intelligi omnes auctoritates, quæ videntur sonare contrarium.

SCHOLIUM II.

Refutatur, quod ait Magister, prolem abscindi de substantia patris, quia secundum Philosophum fit de menstruo mulieris ; et si mulier peccasset, et vir non, materia fuisset infecta, tamen non fuisset peccatum originale. Præterea, qualitas morbida si fuit in semine, in instanti generationis non est, quia nec semen est ; ergo tunc non inficit.

6.

Magister impugnatur. Corpus fit de menstruo mulieris.

Item, opinio Magistri quantum ad hoc, quod proles abscinditur de substantia patris, non videtur vera, quia de semine patris non formatur corpus prolis, vel spiritus, sed tantum de menstruo mulieris, ut vult Philosophus I. *de Gen. Animalium*, *et* 2. Vel esto quod de utroque, adhuc principalius fit corpus de menstruo mulieris, quam de semine patris. Et ex illo solvitur ulterius una quæstio, esto quod mulier peccasset, et vir non, an adhuc proles fuisset de materia infecta ?

Dico quod ille casus nunquam contigisset, quia tunc ipsa vel non genuisset, vel prius fuisset purgata, et esto quod sic genuisset, proles diceretur filius peccatricis. Non igitur ex hoc dicitur caro prolis infecta, quia est de infecto; tum quia tunc fuisset de materia infecta, et tamen sine tali infectione; tum quia illa qualitas morbida non potest inficere, quando non est; sed in instanti infusionis animæ forma substantialis seminis, vel menstrui corrumpitur; igitur et quælibet qualitas, quæ fuit in illo composito; igitur tunc non potest inficere carnem, nec animam; tum quia si hoc esset causa infectionis prolis, quia est de infecto, igitur etsi Deus formaret unum hominem de digito alterius, adhuc haberet talem infectionem, quod est contra Anselmum *de Conceptu Virginali, cap.* 19. ponentem duplicem causam quare Christus non habuit peccatum originale, quarum una est ad propositum, quia *Christus non fuit filius naturalis Adæ, sed fuit corpus Christi de purissimis sanguinibus Beatæ Virginis*. Quid igitur dicendum de isto secundo articulo secundum hanc viam? Vel oportet dicere quod vel quia semine prius infecto est ita caro generata, vel quod in seminatione inficitur semen. Et hoc videtur de intentione Augustini de Fid. ad Petr. cap. 5. *Non generatio naturalis causat istam infectionem, sed libido in propagatione*, et propter hoc in seminatione videtur quod inficitur.

Quare Christus non habuit originale.

SCHOLIUM III.

Resolvitur juxta sententiam positam quæst. prima distinctionis 30. parvulos contrahere originale, et explicatur modus. Resolvitur etiam quæstio dist. 31. quomodo anima contrahat originale a carne infecta, de quo vide Doct. in Oxon. dist. 32. num. 22. Item quæstio 2. dist. 30. quod originale est privatio justitiæ originalis. Resolvitur etiam quæst. dist. 32. originale tolli per Baptismum. Vide in Oxon. Schol. dist. 32. et 33. Item resolvitur quæstio hujus dist. 33. parvulos puniri tantum pœna damni; de quo vide Doctorem dist. 33. num. 2. et ibi Schol.

7\. De tertio articulo, scilicet quomodo anima inficiatur ex carne, dicitur quod infectio in carne est causa infectionis in anima, non quidem talis infectionis, qualis est in carne, quia anima non est capax talis infectionis, sed est causa talis infectionis, qualis anima est capax, scilicet culpæ. Exemplum ad hoc: Sicut leprosus tangens aliquid, quod nòn est capax talis morbi, ibi causat aliam infectionem; si autem esset capax talis infirmitatis, causaret illam. Similiter cibus, qui in se non est leprosus, nec causativus talis infirmitatis in quocumque comedente, in aliquo tamen quod est capax illius infirmitatis, causat talem infirmitatem. Ex istis patet ad primam quæstionem, quod quilibet naturaliter propagatus contrahit peccatum, quia per hoc quod anima Adæ prius fuit infecta, fuit postea caro sua infecta, et ex carne sua caro prolis, et deinde ex carne anima prolis.

Decisio aliquorum circa q. 1. dist. 30.

8\. Et per hoc patet solutio tertiæ quæstionis, quod anima contrahit peccatum originale a carne infecta seminata. Similiter ex istis patet solutio secundæ quæstionis, scilicet an peccatum originale sit carentia justitiæ originalis, vel quid sit? Quia secundum opinionem Magistri in littera, esset tenendum quod pecca-

Decisio quæstionis d. 31.

tum originale esset concupiscentia. Secundum aliam opinionem dicitur quod est formaliter curvitas, seu carentia illius rectitudinis, et ex hoc consequitur pronitas in voluntate condelectandi appetitui sensitivo, et sic communiter est privatio justitiæ originalis, et tunc non est concupiscentia, nisi materialiter, nec ignorantia, nisi causaliter.

Decisio q. 2. dist. 30.

Et per prædicta patet solutio quartæ quæstionis, scilicet an peccatum originale remittatur in Baptismo, quia ponendo quod curvitas illa sit peccatum originale, patet quod illa tollitur per rectitudinem, quæ advenit cum gratia in Baptismo. Tamen si esset peccatum originale concupiscentia, certum est quod illa non tollitur per gratiam quantum ad essentiam, ideo non deletur in carne illa dispositio quantum ad fomitem, qui tamen prius regnavit, sed post potest retrahi. Similiter prius illa concupiscentia imputabatur, post baptismum non imputatur.

Resolvitur q. hujus dist. Parvulos puniri tantum pœna damni.

Similiter patet ad ultimam quæstionem, scilicet qua punitione punitur peccatum originale ? Dicitur quod solum carentia illius boni, quod natum fuisset inesse, si recepisset Baptismum ; ideo puniuntur parvuli sola pœna damni, quia non fuit in eis aliqua mala delectatio, sed sola curvitas privans rectitudine naturali.

SCHOLIUM IV.

Impugnat efficaciter quod dicit opinio posita, voluntatem causare qualitatem morbidam in carne, quia hanc per imperium nec supremus Angelus facere potest, nec illa qualitas esset cœlestis, nec elementaris, nec mixti. Impugnat etiam quod dicitur, semen infici, quia hoc ad nihil deservire videtur, quia sine ullo peccato, ex ipsa natura pars inferior rebellaret contra superiorem, quod norunt Philosophi, qui nihil de originali peccato intellexerunt.

Voluntas non causat qualitatem morbidam in carne.

Contra tamen illa sunt quædam dubia.

Circa primum articulum est quomodo voluntas potest causare qualitatem morbidam in carne, cum ista sit qualitas corporalis. Non potest hoc causare per imperium suum, quia nec supremus Angelus, nec etiam esto quod posset aliquis ex imaginatione aliquid facere circa objectum, secundum quod ponit Avicenna, et Algazel, 5. *Physic. cap.* 9. quod oculus vaticinantis projecit camelos in foveam. Sicut etiam ponunt medici *, quod mala vetula ex pessima imaginatione sua inficit humorem in oculis suis, et ille humor infectus inficit aerem, et sic ex intuitu inficiuntur pueri passibiles multum, et frequenter evenit illud malum, quod ita intense imaginantur. Adhuc tamen qui non habet actum circa unum objectum, nihil causat in illo, quamquam posset in alio, circa quod est actio. Sed Adam in isto instanti, in quo fuit ista infectio in voluntate sua, non habuit actum circa corpus suum, sed circa mulierem, quam tunc immoderate dilexit, ut prius dictum est *.

* Vide Delrium de disquisit. Mag. lib. 3. p. 1. q. 4. sect. 1. Mala vetula an inficit aerem.

* Sup. d. 22. num. 2.

Item, secundum hanc viam sequeretur quod voluntas creata posset inducere qualitatem corporalem, et tamen ipsa nunquam potest eam corrumpere, nec ex se, nec aliunde adjuta per aliquod agens naturale, quia, ut conceditur, nunquam potest corrumpi in hac vita.

Item, ista qualitas nec esset qualitas cœlestis, nec elementaris, quia caro neutrius qualitatis est suscep-

tiva ; nec potest esse qualitas mixti, quia nulla est qualitas mixti, quin sit corruptibilis a tota natura creata; sed ista qualitas morbida non; igitur, etc.

10. Quare caro infecta seminetur.

Circa secundam partem primi articuli est dubium, quare caro infecta seminetur? Si enim ponatur, ut sit rebellio appetitus sensitivi ad vires inferiores, non oportet propter hoc ponere istam qualitatem, quia, ut probatum est prius *, ista rebellio est naturalis, igitur natura sibi derelicta sufficit ad rebellionem, etsi nulla qualitas inficiens carnem ponatur in prole. Si enim esset homo hic formatus de terra, haberet rebellionem appetitus sensitivi ad superiorem, quia Philosophi hoc invenerunt per naturalem rationem, quia per naturalem rationem non potuerunt investigare quod causa illius rebellionis fuit peccatum originale. Igitur vel oportet ponere quod maximi Philosophi non viderunt naturam, nec cognoverunt voluntatem, et appetitum sensitivum naturaliter, quia erraverunt dicendo naturam esse causam hujus rebellionis, vel quod naturaliter potuerunt videre quod peccatum originale fuit hujus causa.

* Supra dist. 29. q. 2. n. 5.

Natura est causa rebellionis in appetitu ad rationem.

Dices, naturale est appetitui superiori condelectari appetitui sensitivo, et hoc viderunt Philosophi, sed non cum libidine.

Contra, si hoc sit naturale condelectari, cum agens naturale agit inquantum potest summe, igitur appetitus sensitivus delectatur in sibi convenienti inquantum potest, quia ducitur, et non ducit, ut vult Damascenus 43. Igitur quanto homines fuissent integriores et nobiliores in natura, plus delectatur appetitus sensitivus in sibi convenienti, et plus appetitus superior condelectaretur.

Item, si ponatur infectio in carne, ut sit rebellio appetitus sensitivi ad intellectum, igitur debet poni tantum in appetitu sensitivo, in quo est rebellio, et non debet poni in parte superiori, quia non distinguitur pars superior a parte inferiori, quia, ut vult Philosophus, Polit. 1. cap. 3. *Anima dominatur in corpore duplici principatu, despotico et politico.* Dominatur enim corpori primo modo, sicut dominus servis non potentibus contradicere; sed viribus inferioribus dominatur principatu quo dominus dominatur liberis potentibus sibi contradicere; igitur vires inferiores reluctantur viribus superioribus ex naturalibus absque omni infectione.

Anima dominatur corpori duplici principatu.

SCHOLIUM V.

Refutat secundum articulum dictæ sententiæ, ostendens semen non esse infectum, sicut nec sanguis ; etsi semen primum infectum esset, non posset inficere prolem, quia desinit dum generatur proles. Refutat tertium articulum, quia caro cum sit extensa, non potest causare culpam in voluntate. Præterea, ponunt voluntatem causare qualitatem peccati in carne, et sic circulum causationis. Et contra omnes articulos est, quia si Adam infecit suam carnem peccando, idem erit de aliis, et quo remotior est aliquis ab Adamo, eo gravius erit ejus originale, quod est absurdum.

11. An semen infectum sit.

De secundo articulo, scilicet quod semen sit infectum, quod est seminatum, interrogo, vel tunc, vel prius. Utrumque videtur contra Anselmum 7. *De Conceptu Virginali*, ubi dicit, quod *magis semen est infectum quam sanguis, vel sputum*. Sed ista nun-

quam erant infecta, quia sanguis sub forma sanguinis, nunquam fuit animatus, et similis ratio est de semine.

Sanguis est magis de veritate naturæ quam semen.

Item, verius est sanguis de veritate humanæ naturæ quam semen, quia sanguis adhuc est in via, ut possit fieri aliquid naturæ humanæ, sed semen est superfluum tertiæ digestionis, et nunquam potest esse aliquid de veritate humanæ naturæ illius, cujus est; nec præfuit, quia nunquam fuit animatum; igitur minus dicetur semen infectum quam sanguis.

Præter hoc, esto quod semen prius posset dici infectum, adhuc non posset inficere carnem prolis, quia, ut prius probatum est *, prius expellitur forma seminis, et quælibet qualitas ejus, quam inducatur forma carnis; et probatum est quod non ideo dicitur caro prolis infecta, quia de infecto.

* Supra hic num.6.

Et si dicatur secundum istam opinionem, quod propterea dicitur semen patris infectum, quia descinditur de infecto; contra hoc est illa ratio, quod semen nunquam fuit infectum ab anima patris.

Quomodo ex corpore infecto causatur culpa in anima.

De tertio articulo videtur dubium, quomodo ex corpore infecto causatur culpa in anima, quia agens extensum et corporeum non agit immediate ut causa totalis, in animam vel voluntatem, quæ sunt incorporea. Non enim ponitur quod phantasma possit agere immediate in intellectum possibilem, nisi adsit intellectus agens, et ideo ponit Commentator quod transfertur species ab ordine in ordinem; extensum non causat non extensum immediate; igitur corpus infectum non agit in animam, nec voluntatem, causando ibi infectionem, nisi ponatur voluntas agens sicut intellectus.

Causæ æquivocæ non sunt sibi invicem.

Item causæ æquivocæ totales non sunt sibi invicem causæ, quia æquivoca totalis esset simpliciter perfectius et imperfectius se; sed culpa in voluntate est totalis causa æquivoca qualitatis morbidæ in corpore; igitur ista qualitas non est causa culpæ in voluntate.

13.

Item, causa naturalis agit de necessitate naturæ, quando non impeditur; igitur si illa qualitas causat culpam in voluntate, quæ est peccatum originale post Baptismum, si homo peccet mortaliter, causabit illa qualitas peccatum originale in voluntate, quia tunc non impeditur per gratiam, et per consequens post Baptismum originale possit redire.

Objectio contra superius dicta.

Contra omnes articulos simul, sequitur quod caro filii semper esset magis infecta quam caro patris, quia ex quo voluntas Adæ infecta causavit istam morbidam qualitatem filio originaliter, igitur caro filii non erit minus infecta, et voluntas Adæ et alterius sunt ejusdem rationis, et corpora. Similiter igitur voluntas secunda cum ipsa potuit esse ita mala, sicut Adæ, et pejor, quam fuit potens causare istam morbidam qualitatem in corpore. Et sic quilibet descendens ab Adam causaret infectionem in carne sua, et sic quot sunt peccata multiplicata ab Adam usque modo per patres intermedios, sequitur quod tanto erit filius pronior ad peccatum quam pater. Consequens est manifeste falsum, et probatur, quia sequeretur quod pecca-

tum originale posset intendi per istam viam, ut probatum est.

SCHOLIUM VI.

Ex propria sententia juxta Anselmi doctrinam resolvit quæst. 2. dist. 30. peccatum originale esse privationem justitiæ originalis, id est, rectitudinis debitæ inesse per modum termini ex actu secundo, in voluntate causatam, et generatione transfusam. Vide in Oxon. Schol. hic dist. 32. num. 7.

14. Quinque explicanda.

Alia est via principalis contra has quæstiones, et videtur de intentione Anselmi *de Conceptu virginali, cap.* 21. Primo igitur videndum quid nominis peccati originalis. Secundo, si tale possibile sit esse in natura, cui assignatur tale nomen? Tertio, dato quod sic, si possit remitti per gratiam? Quarto, qualiter contrahitur? Quinto, quæ punitio sibi debetur.

Quid sit peccatum orig. secundum Anselmum.

De primo, Anselmus ubi supra, *cap.* 27. *de peccato originali* dicit: *Peccatum illud, ad quod parvuli tenentur, aliud videre nequeo, nisi carentiam justitiæ originalis cum debito habendi eam* ; et secundum eumdem, omne peccatum est formaliter injustitia. Injustitia vero est carentia justitiæ; injustitia igitur originalis potest dici peccatum originale. In speciali notifico: Uno modo posset aliquis justitiam immediate accipere, et immediate per actum suum eam perdere, ille esset injustus; sed tamen non esset in eo injustitia originalis, sed actualis, quia non secundum viam originis eam amisisset, nec eam accepisset. Ideo proprie peccatum originale est carentia justitiæ debitæ propter acceptionem parentis, et amissæ propter peccatum ejusdem, ita quod parens accepit eam, et propter hoc filius est debitor, et est amissa per actum parentis, et ideo filius ipsa caret.

15. An peccatum originale formaliter opponatur gratiæ.

Contra illud, peccatum originale est mortale; igitur est privatio charitatis; igitur immediate avertit a Deo; tale autem peccatum opponitur gratiæ; igitur justitia originalis non erit aliud quam gratiæ, et per consequens per justitiam originalem posset homo mereri, quod est contra Magistrum, qui dicit quod per eam potuit stare, sed non perficere.

Dico, quod peccatum originale est mortale, non tamen formaliter opponitur gratiæ, nec immediate avertit a Deo formaliter. Non enim sequitur, est peccatum mortale, igitur est immediate circa finem ultimum. Nec etiam sequitur quod immediate avertit a Deo formaliter, quia peccata opposita præceptis secundæ tabulæ sunt mortalia, et tamen nullum istorum est immediate circa finem ultimum, nec immediate ab eo avertit, tamen opposita sunt necessaria ad finem. Unde necesse est ad salutem, quod homo se habeat bene circa ea, quæ sunt necessaria ad finem, si illa non sint immediate circa finem ultimum. Sic in proposito, peccatum originale virtualiter opponitur gratiæ, sed non formaliter, quia sicut nunc regulariter justitia moralis est necessaria operanti meritorie, sic tunc justitia originalis fuit prævia, sed non sufficiebat ad operandum meritorie. Sic igitur patet solutio secundæ quæstionis, quod peccatum originale est carentia justitiæ originalis, et non formaliter concupiscentia, nec ignorantia.

Originale virtualiter opponitur gratiæ, non formaliter.

SCHOLIUM VII.

Resolvitur prima quæstio dist. 30. parvulos contrahere peccatum originale. Vide pro hoc Scripturas et Concilia in Oxon. ibi in Scholio citata. Resolvit etiam quæst. dist. 31. quod originale non contrahitur ex carne concupiscibiliter seminata, quasi illa sic causet qualitatem morbidam, sed contrahitur, quia gignitur filius Adæ, habens debitum originalis justitiæ, quod est expresse Anselmi. Explicat exemplo equi sine fræno, quomodo amissa justitia originali, efficimur effrænes, currentes post concupiscentias nostras, sine aliquo positivo in nobis causato. Vide eum in Oxon. dist. 32. num. 22. Solvit etiam quæst. dist. 32. quod originale remittitur per Baptismi gratiam, per quam tollitur debitum habendi justitiam originalem. Vide in Oxon. Schol. d. 32. num. 13. ubi hoc explicatur.

16. De secundo quæsito, an tale sit in universo, cui competit hæc descriptio nominis, et apparet quod sic, quia omnis filius naturalis Adæ est debitor justitiæ originalis, quia caret ea per actum parentis, et per acceptionem parentis est debitor, quia manifestum est quod filius non habet eam, quia non sentit illam tranquillitatem, quæ est effectus ejus. Quod filius sit debitor per acceptionem parentis, probat Anselmus *de Concept. Virgin. cap.* 27. quia totam naturam accepit Adam, et accepit justitiam originalem pro tota natura; igitur per hoc fuit tota natura debitrix, et Adam amisit eam pro tota natura, et sic peccatum Adæ accusat naturam nudam; et licet posset Adam restituere illud, cujus fuit debitor, inquantum suppositum, non tamen pro tota natura; ideo quilibet filius est debitor, et nullus eam habet naturaliter. Igitur in quolibet naturaliter propagato est peccatum originale regulariter, et sic patet solutio primæ quæstionis.

Omnes contraxisse originale.

17. Contra illud, non aliter fuit hæc natura in Adam, quæ est in filio, quam fuit hæc persona; sed hæc persona nunc producta non fuit in Adam, nisi per multas transmutationes; igitur nec hæc natura; igitur hæc natura in isto non est debitrix per hoc, quod natura in Adam accepit eam.

Quomodo sumus debitores justitiæ originalis.

Dico quod hæc natura debitrix est justitiæ originalis in illo, quia justitia fuit accepta in parente. Illud probo sic: Omne donum, quod est datum voluntate antecedente, est simpliciter debitum, licet non detur voluntate consequente; sed justitia data Adæ fuit data filiis voluntate antecedente; igitur tenentur simpliciter. Major patet, quia Deus dans gratiam, in hoc dat bonum actum voluntate antecedente, non tamen voluntate consequente, quæ statim ponit rem in *esse*. Iste tamen recipiens est debitor actus meritorii, quamquam non simul detur gratia, et actus bonus formaliter. Nisi enim ille esset debitor actuum provenientium, hoc est, qui possent provenire, nisi ipse impediret, sequeretur quod qui peccavit semel post gratiam receptam, æqualiter esset puniendus cum alio, qui post gratiam receptam peccavit centies mortaliter, quia in primo peccato uterque amisit gratiam; igitur si non essent debitores actuum meritoriorum possibilium inesse, si gratia remansisset, alius in peccando postea non esset debitor actus contrarii. Patet igitur, quod quia posset fecisse actus meritorios, et tamen peccavit, ideo gravius punietur quam alius; igitur debitor est homo pro eo, quod datur sibi voluntate antecedente. Minor patet, quia

omnibus filiis data est justitia originalis, ita quod omni filio, nisi Adam posuisset obicem; sicut enim nunc omni filio datur intellectiva sine merito speciali, sic tunc Deus dedisset cuilibet justitiam originalem. Non enim potuit Adam dedisse justitiam originalem, sicut nec pater nunc posset dare intellectivam; et sicut modo, si unus pater demeruisset animam intellectivam, ipse esset culpabilis, et omnes filii carentes intellectiva, quia Deus dedit eam patri, et cuilibet filio voluntate antecedente, sic fuit tunc de justitia originali.

18. Dices, concedo quod aliquis est debitor pro eo quod accepit a Deo voluntate antecedente, non autem pro eo quod alius accepit; sed filius numquam accepit eam, quia numquam eam habuerat.

Contra, propter donum gratiæ et voluntatis, quæ accepit, est debitrix; sed ex parte doni sufficit ut voluntas sit debitrix, quia eodem modo fuit datum, quantum est ex parte doni et dantis, voluntati Adæ, sicut absque novo miraculo daretur omnibus filiis, nisi esset impedimentum, sicut nunc est de intellectiva; igitur æqualiter est voluntas filii debitrix, sicut si accepisset illud, quia fuit data filio in patre.

Unus potest pro alio demereri sicut et mereri.

Confirmo, potest unus mereri pro alio, et obligare Deum alteri homini, sicut Christus meruit nobis gratiam, et obligavit Deum hominibus; igitur Deus juste potest obligare hominem sibi, ita quod unus posset pro alio demereri; igitur voluntas filii debitrix est, quia Deus dedit justitiam patris voluntati.

Dices, tantum unum est meritum, cum unus meretur pro alio; igitur tantum erit unum demeritum, quando unus demeretur pro alio; igitur tantum una culpa, et illa fuit in Adam; igitur nulla in nobis.

Quilibet habet proprium originale.

Dico quod illa eadem numero, quæ fuit in Adam, non est in nobis, quia tamen per hoc, quod Deus dedit sibi justitiam, debuit dedisse cuilibet filio aliam justitiam, et aliam; ideo quilibet est debitor justitiæ sibi debitæ, quia caret ea; ideo habet propriam culpam, et sic obligantur plures personæ per obligationem unius, et sic efficitur quilibet debitor, qui accepit justitiam voluntate antecedente.

19. *Solutio q. 1. dist. 31.*

Per hoc patet solutio tertiæ quæstionis. Secundum istam viam non contrahitur culpa in anima filii ex hoc, quod caro concupiscenter seminata causat qualitatem morbidam in anima, nec infectionem, sed solum contrahitur culpa in anima, quia ipsa est forma personæ, quæ est filius naturalis Adæ; et ideo quamquam post lapsum semper sit caro concupiscenter seminata, tamen ista concupiscentia non est causa culpæ in anima. Unde Anselmus *de Concept. Virgin. cap.* 19. ponit septem causas, quare Christus non habuit istam culpam, quarum duæ sunt, ut quia non fuit filius naturalis Adæ, et quia caro Virginis fuit prius purgata, ideo propagatio magis est causa peccati originalis, quam sit libido. Unde sicut equus amittendo frænum, nihil positivum recepit, et tamen nunc effrænate fertur huc et illuc; similiter navis fluctuans sine navigatore, sic nunc homo immoderate fertur in concupiscentias carnis, deperdita justitia originali.

Septem causas posuit Anselm. quare Christus non habuit originale.

20. Solutio quæst. dist. 32.

Et per hoc patet solutio quartæ quæstionis. Si enim peccatum originale esset formaliter concupiscentia, quantumcumque ponatur illam concupiscentiam minui dum manet, semper manet formaliter peccatum, et tunc formaliter malum culpæ maneret cum gratia. Et ideo dico quod est formaliter carentia justitiæ originalis, et quod illud peccatum remittitur, quando restituitur æquivalens justitiæ originalis, vel excellentius. In Baptismo vero majus bonum datur, ut gratia, quæ ordinat ad excellentius bonum, ut ad immediatam conjunctionem cum fine ultimo.

Ad tertium et quartum quæsitum.

Dices, saltem remanet carentia justitiæ originalis, nisi ipsa formaliter restituatur.

Carentia justitiæ originalis non est mala habita gratia.

Dico quod verum est, tamen nunquam est carentia imperfectioris, nec ejus, quod est ad finem, mala, nisi quia impedit perfectius, vel finem; unde si per aliud posset finis haberi nobilius, quam per illud, carentia hujus non est formaliter mala. Sed pro tunc carentia justitiæ originalis excludebat conjunctionem cum fine ultimo, sed ipsa existens in habente gratiam, non excludit. Sicut regulariter de necessitate salutis est reddere unicuique quod suum est, non rapere ab hoc, et ab isto indifferenter; si tamen Deus, qui est verus Dominus omnium, diceret alicui, constituo te dominum totius mundi, ipse tunc posset capere ubicumque vellet, quia sua essent, et non esset debitor, reddendo cuilibet quod modo est suum; sic ante gratiam fuit debitor justitiæ originalis, post gratiam receptam nunquam est debitor justitiæ originalis, sed alicujus nobilioris, scilicet gratiæ acceptæ. Et sic patet quartus articulus, qualiter contrahitur peccatum originale.

SCHOLIUM VIII.

Primum dictum, parvuli in Limbo non punientur pœna sensus, nec habebunt tristitiam in voluntate, neque ullum actum inordinatum cap. *Majores* de Baptismo. Florent. Sess. ult. Nazianzenus orat. in Lavacrum, August. 3. de lib. arbitr. 23. Ambros. in Rom. 5. Secundum, cognoscent naturalia perfectius nobis, et habebunt quamdam beatitudinem naturalem, ex cognitione et delectatione naturalium. Ita Lyran. in id Eccles. 4. *Feliciorem utroque reputavi*, etc. D. Thomas quæst. 5. de malo, et hic dist. 33. q. 2. art. 2. simpliciter tamen non erunt beati. Tertium, vel non revelabitur eis beatitudo vera, vel ea revelata, non tristabuntur, quia erunt sua sorte contenti, alias peccarent, quod non possunt, Deo eos protegente, ut in eo, quo decesserunt statu, permaneant; vide in Oxon. Schol. dist. 33. num. 4.

21. Ad quæst. hujus dist.

De quinto quæsito, qua pœna puniantur, et per hoc solvitur ultima quæstio, Augustinus dicit quod *hoc certissime tenendum est, parvulos æterni ignis supplicio puniendos*. Et propter istam auctoritatem tenent aliqui istam partem; alii tamen dicunt quod tantum puniuntur pœna damni.

In parvulis non est pœna vermis.

Non enim punintur pœna sensus, quia delectationi inordinatæ correspondet acerbitas pœnæ. Sed parvuli non habebunt delectationem inordinatam; igitur nullam acerbitatem pœnæ sensus habebunt. Tamen secundum omnes, non habebunt pœnam vermis, quia pœna vermis est tristitia de peccato commisso, inquantum pro isto amiserunt beatitudinem per actum suum, et non inquantum est offensivum Dei; sed parvuli nullum actum commiserunt, propter quem ipsi amiserunt beatitudinem. Tamen dubium est si ali-

quam tristitiam possunt habere in concipiendo naturam suam ad quantum bonum secundum se fuit ordinabilis, quia Philosophi per rationem naturalem potuerunt cognoscere Deum aliquo modo, et beatitudinem naturalem; et ita perfecte possunt parvuli cognoscere Deum inquantum principium omnium, et felicitatem naturalem aliquam per aliqua sensibilia occurrentia eis.

22. De cognitione parvulorum in peccato decedentium.

Dico quod perfecte possunt cognoscere naturam suam, et perfectius quam aliquis Philosophus, et conditiones naturales scibiles ex illis sensibilibus, quæ concurrunt eis, per quæ possunt cognoscere terminos, et per consequens principia, et sic possunt perfecte acquirere cognitionem cujuscumque conclusionis scibilis naturaliter, et cognoscere alia per sensibilia eis occurrentia, quia nescio si forte erunt alligati ad certum locum, ubi non occurrunt quæcumque sensibilia, quia si omnia occurrerent, omnia possent naturaliter cognoscere.

Parvuli in lymbo non possunt mereri, nec demereri.

Dices, ipsi sunt in termino; igitur immobiliter permanent. Dico quod quantum ad hoc permanent immobiliter, quod non possunt peccare, neque mereri, tamen bene possunt acquirere notitiam de novo, et ita potest quilibet sanctus; nec hoc derogat beatitudini, quia nec propter novam notitiam fit beatior, nec propter ignorantiam minus beatus. Similiter possunt accipere de novo notitiam de contingentibus, et de revelationibus factis per alios, quando istam rem non vident, nec prius fuit eis revelatum, nec aliquis beatus credit de alio quod revelet sibi falsum. Et quidquid sit de sanctis, credo quod parvuli habebunt pro magno, cognoscere multa quæ prius non noverunt, ex quo non possunt in alio delectari, quam in cognitione propriæ essentiæ, et rerum creaturam cognitarum. Tamen possunt attingere ad beatitudinem naturalem, et possunt concludere Deum esse primum ens, sicut Philosophi concludebant, et in hoc habere gaudium, tamen hoc est modicum respectu beatitudinis Beatorum.

Quam habitudinem habeant parvuli sine Baptismo mortui.

23.

Dices, beatitudo alia, quam sit Philosophorum, non potest aliquo modo concludi per rationem naturalem, ut dictum est *in quarto* *, quia quilibet potest experiri quod nihil in hac vita quietat appetitum animæ.

* Dist. 46. quæst. 8.

An beatitudo perfecta nota erit parvulis.

Dico ad illud, sustinendo quod beatitudo simpliciter non possit concludi ex naturalibus, tunc beatitudo simpliciter non revelabitur parvulis, ne ex amissione tristarentur, et tamen revelabitur Pagano, vel adulto damnato, in pœnam sui; non igitur tristabuntur de amissione hujus beatitudinis parvuli, quia non demeruerunt quod eis revelaretur in pœnam. Vel esto quod beatitudo simpliciter posset per rationem naturalem cognosci, et sic parvuli eam cognoscunt, adhuc non contristabuntur, quia erunt contenti de statu suo, quia *tristitia non est nisi de eis, quæ invitis nobis accidunt*, secundum Augustinum 14. *de Civit. Dei*, 19. et si in eis esset remurmuratio propter aliquid quo carent, ipsi peccarent, et dictum est quod ibi non poterunt peccare; igitur nec aliquam tristitiam possunt habere.

Parvuli erunt contenti sua sorte.

Item, secundum Augustinum ibidem, major pœna est tristitia quam

dolor, cum tristitia sit in appetitu superiori interius, dolor in inferiori exterius. Quanto igitur major est delectatio in appetitu superiori in inconvenienti quam in inferiori, tanto major est tristitia quam dolor. Cum igitur nullum dolorem sentiant, secundum Augustinum, igitur nec tristitiam.

SCHOLIUM IX.

Solvuntur per optimam doctrinam argumenta quæst. 1. dist. 30.

24. Ad arg. 1. q. 1. d. 30.

Ad primum principale primæ quæstionis, cum dicitur : *Peccatum ita voluntarium*, etc. dico quod *voluntarium* potest accipi, qua est in voluntate, et sic quodlibet peccatum est voluntarium, quia quodlibet est in voluntate secundum Anselmum, *cap. 4. de Concept. Virgin.* Si accipitur *voluntarium*, quod est in potestate voluntatis, non quodlibet peccatum est voluntarium, tunc quando est peccatum, nec etiam est in potestate illius. Sed quodlibet peccatum est in potestate voluntatis tunc, vel prius, et hoc in potestate sua, vel alterius voluntatis ; et sic dico quod peccatum originale in parvulo est voluntarium, non quia tunc potuit vitari ab aliqua voluntate creata, nec prius a voluntate sua, sed a voluntate Adæ.

Quomodo peccatum originale est voluntarium.

Ad secundum. Nullus peccat in eo quod vitare non potest exponitur.

Ad aliud, cum dicitur, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, dico quod si intelligatur quod nullus actualiter peccat in eo quod tunc vel prius vitare non potest, concedo, tamen originaliter, quia dicitur magis habitualiter peccare quam actualiter, et si peccat parvulus in eo, quod ipse vitare non potest, tamen ab aliquo illud potuit vitari. Unde Sancti loquuntur excessive contra hæreticos aliquando in declinando penitus ad contrarium, et contra hæreticos in extrema opinione nimis excessive vadunt ad aliam partem. Similiter loquitur Augustinus contra Manichæum, qui posuit animam malam a malo Deo, et quod necesse fuit talem peccare peccato actuali. Contra illud dicit Augustinus quod *nullus peccat in eo quod vitare non potest.*

Ad tertium. Quomodo intrat originale.

Ad aliud cum dicitur : Deus non peccat, nec parentes, dico quod peccatum originale sic intrat, quod filius est debitor justitiæ originalis, et non habet eam. Debitum intrat a Deo obligante omnes filios, sed carentia intrat per Adam, ut per causam demeritoriam per peccatum suum actuale, et quando actu non inest justitia originalis vel gratia, hoc est, quia Deus non dat propter demeritum primi parentis.

25. Causam meritoriam non oportet esse simul cum effectu.

Contra, quando effectus est, oportet causam esse, effectus enim particularis, et in actu, simul est cum causa ; igitur cum iste effectus nunc primo est, hoc filio generato ; igitur oportet ponere nunc causam in actu.

Dico quod non oportet causam meritoriam vel demeritoriam esse tunc, quando effectus est, sed hoc est de causa efficiente ; sicut Christus pendens in cruce fuit causa meritoria nunc existentium bonorum effectuum, qui tunc non erant, et in virtute passionis exhibendæ habebant multi gratiam antequam Christus penderet in cruce. Nec valet dicere, quod non potest esse causa meritoria, vel demeritoria

respectu non entis ; igitur Adam non obligavit personas, quæ non erant, quia sicut Christus obligavit Trinitatem eis, qui tunc non erant actu, sed tantum prævisi a Deo, sic potuit Adam obligare eos, qui tunc non erant actu.

Ad quartum. Ad aliud cum dicitur, *defectus naturales non sunt vituperabiles*, etc. dico quod iste simul est naturalis defectus et vitium ; naturalis quidem, non quia est essentialis naturæ, sed quia sequitur totam naturam lapsam, et ideo inter omnes defectus naturales, iste est solum talis. Et secundum Aristotelem 8. Topic. *Quando aliquid assumptum est solum tale, non potest fieri instantia in alio* ; sic est de voluntate, ut ponitur potentia activa, quia propositiones generaliter veræ de aliis potentiis activis capiunt instantiam de sola voluntate.

26. Ad quintum. Ad aliud cum dicitur : *Adam non fuit major tota natura,* dico quod Adam non corrupit formaliter nisi suam justitiam et suam naturam, sed ut causa demeritoria se habuit respectu filiorum.

Ad sextum. Ad aliud cum dicitur : *Qualis est anima creata, talis est in instanti creationis*, concedo, quia non potest in eodem instanti esse talis et non talis. Et cum dicitur, creata est munda dico quod verum est munditia naturali, sic etiam est mundus lapis, tamen non est creata munda munditia tali, quæ est carentia peccati ; nec sequitur quod est creata munda in hoc sensu, sed in eodem instanti est immunda, aliunde tamen. Sic est quando aliquis effectus in instanti, in quo primo est a causa sua, aliquid habet aliunde, nec causatur in se et absolute a sua causa, sed aliunde provenit illud, quod sibi inest.

SCHOLIUM X.

Solvuntur argumenta quæst. secundæ, dist. 30. et quæst. d. 31. et post argumenta posita d. 32. et d. 33.

27. Ad argum. primum q. 2. d. 30. Ad secundam quæstionem, tenet quod peccatum originale est formaliter carentia debitæ justitiæ.

Ad primum. Ad primum principale, dico quod illud peccatum fuit actuale Adæ, non enim illud accepit per originem, nec etiam Angelus malus accepit peccatum per originem. An tamen Angelus bonus accepit justitiam originalem, dubium videtur.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod peccans post Baptismum non amplius est debitor originalis justitiæ, sed gratiæ, quæ est quid nobilius. Et concedo quod in voluntate est justitia, et dico quod secundum voluntatem est homo debitor, quia secundum illud, cui primo potest justitia inesse, quamquam anima primo perficiat carnem, quia nec in carne, nec in corpore potuit esse primo justitia. Et bene potest mors, quæ est pœna debita secundum aliquos, esse primo totius, quamquam illud pro quo debetur, sit primo in voluntate.

28. Ad arg. 1. q. 1. d. 31. Ad tertiam quæstionem, teneo quod hoc est causa quare anima est infecta, quia est pars suppositi, quod est naturalis filius Adæ, et non quia materia agat in formam, ut in animam, nec quia pœna causat culpam, per hoc patet ad illas duas rationes primas.

Ad argum- Ad tertium dico, cum dicitur

Tertium. quod *magis esset infecta a proximis parentibus*, illud non sequitur, quia quilibet filius est debitor justitiæ per Adam, quia nulli alii dedit Deus istam justitiam illo modo, scilicet, ut principia originis, ideo alii non possunt istam infectionem intendere.

29. Ad arg. 4. dist. 32. Ad quartam quæstionem patet, et ad rationes illius quæstionis, quod restituitur æquivalens, et amplius per gratiam.

Ad argum. hujus q. præsentis d. 33. Ad primum principale quintæ quæstionis, dicit unus Doctor quod Augustinus loquitur excessive contra hæreticos, qui dixerunt parvulos non baptizatos nulla pœna puniri ; vel potest dici quod debet proferri in sensu diviso. Sic certissimum est parvulos puniendos supplicio, quod aliorum hominum est pœna ignis, quia secundum Augustinum in Enchiridio, *pœna eorum erit mitissima*, non tamen ipsi patiuntur ab igne.

Ad secundum. Corpora parvulorum erunt impassibilia. Ad aliud cum dicitur, *habent corpora passibilia*, dico quod illa erunt non passibilia ab extrinseco, et ab intrinseco passione corruptiva, quia sicut Deus nunc absque novo miraculo coagit ad mutuam actionem activorum et passivorum, ita tunc coaget rebus in actu primo, et non in actu secundo corruptivo.

Ad tertium Ad aliud cum dicitur : *Voluntas eorum non est confirmata*, dico quod sic, confirmatione in universali quantum ad mereri et demereri.

Dices, igitur si fuisset aliquis adultus in puris naturalibus, ut in statu innocentiæ mortuus, æqualiter esset puniendus cum parvulis, qui tamen nunquam fuit debitor justitiæ originalis, et tamen nullam pœnam demeruisset.

Respondet unus Doctor, quod non, quia ipse haberet naturalia integriora quam parvuli. Sed hoc esset modicum, quia non propter alia a Deo est aliquis beatior, nec propter carentiam minus beatus. Dico igitur quod ipsi essent æquales in hoc, quod positive non plus haberet unus quam alius, tamen parvulus puniretur, et alius non, quia non demeruit illam pœnam, et ideo non infligitur sibi non videre Deum propter offensam, ideo non est sibi pœna. Sicut si duo essent æqualiter dispositi ex parte sui, et quantum ad acceptionem Regis, ut æqualiter reciperent unum donum, si unus offendat Regem, et alius non, licet neutri detur, adhuc uni, pœna, quia subtrahitur ab eo propter demeritum, alteri non est pœna, tamen ille casus nunquam contigisset ; nullus enim adultus vixisset sine peccato actuali, quin Deus dedisset sibi gratiam.

Ad quartum. Ad ultimum de potentia tristitiæ, patet in positione *.

* Num. 23.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum bonum sit causa mali?

Alens. 2. *p. q.* 100. *m.* 3. *a.* I. *et* 2. D. Thom. I. 2. *q.* 75. *a.* I. *et hic q.* I. *a.* 2. *et q. de Malo a.* I. D. Bonav. *a.* I. *q.* I. *et* 2. Rich. *a.* 2. *q.* 2. Gabr. *q.* I. Scot. *in Oxon. hic et* 2. *d.* 37. *q.* I. *num.* 15. *et quæst.* 2. *num.* 9.

1. Argument. primum. Circa distinctionem trigesimam quartam, in qua Magister agit de peccato actuali, quæro de causa peccati, scilicet: *Utrum peccatum sit a bono sicut a causa*, quod non. Quod omnino nullum *esse* habet, non habet causam; sed malum nullum *esse* habet, quia quando unum contrariorum est infinitum, non compatitur in natura aliud, quia contraria non compatiuntur se simul; igitur quanto majoris efficaciæ est unum contrariorum, tanto magis destruit aliud; igitur si est infinitum intensive, non permittit aliud in aliquo gradu.

Secundum. Item, unitas totius non compatitur secum aliquid repugnans illi unitati; sed unitas universi est unitas ordinis 12. *Metaph.* Malum autem repugnat ordini, quia pro tanto dicitur malum, quia inordinatum; igitur, etc.

Tertium. Item, quod malum non habeat bonum pro causa, quia opposita non compatiuntur se; bonum et malum sunt opposita; effectus vero non solum compatitur causam secum, sed requirit eam tunc, quando ponitur in *esse*.

Quartum. Item, bonum habet rationem finis, 2. *Physic.* 4. *et* 1. *Ethic.* Sed malum non habet bonum pro causa finali; igitur non habet finem pro causa, et quod non habet finem pro causa, nullam causam habet.

Quintum. Item, Matth. 7. *Non potest arbor bona Malos fructus facere*, nec e contra; igitur bonum non est causa efficiens mali.

Sextum. Item Dionysius 4. *de Divin. nomin.* dicit quod *non est ignis infrigidare, neque boni non bona facere.*

2. Septimum. Ex hoc arguitur primo sic: Omnis causa assimilat sibi effectum, saltem in rationibus communibus; sed bonum convertitur cum ente; igitur in entitate et bonitate omnis causa assimilat sibi effectum; nihil igitur causat malum.

Octavum. Secundo ad idem: Illud non est causa alicujus effectus, quod habet effectum contrarium illius; nunc autem boni est salvare, igitur ipsum non causat malum, quia mali est corrumpere.

Nonum. Item, aliquid est primum malum in entibus; igitur illud est causa posterioris; igitur nullum malum est a bono effective. Antecedens patet, quia aliquod est summe malum in entibus, aliter enim esset processus in infinitum in permanentibus, et per consequens esset infini-

tum malum in entibus. Consequentia patet, quia quod est maxime tale, est causa aliorum 1. *Metaphysic.* igitur malum evenit a causa ordinata ad ipsum ; non igitur a bono, cum bonum non ordinetur ad malum.

Decimum. Item, quod bonum non sit causa materialis respectu mali, probatur, quia accidens denominat subjectum ; malum non denominat bonum, quia Isai. 2. *Væ illis qui dicunt malum bonum,* et e contra ; nec est bonum materiale mali, ut pars essentiæ.

Ad opposit. Oppositum habetur in littera, et Augustinus *de Spiritu et concupiscentia,* 1. *lib. et Enchiridio* 6. et 16. quod *non est malum nisi in bono, neque malum nisi a bono.*

SCHOLIUM I.

Explicat primo quid sit malum, nempe privatio boni. Secundo, quod detur in entibus, quia constat aliqua carere perfectione, quam suscipere nata sunt, tam in genere moris quam naturæ. Tertio, malum habere causam, et non esse a summo malo, ut fingebant Manichæi, ostendens hoc esse impossibile ; de quo vide Augustinum hæres. 46. et 12. Civit. I. et 2. et 5. Confess. 12. et Epiphan. hær. 27.

3. Circa quæstionem primo declaro quod malum aliquo modo est in entibus. Secundo, quod habet causam in entibus. Tertio, qualiter habet causam in entibus.

Perfectum dicitur dupliciter. De primo oportet scire quid dicitur per nomen ; cum igitur privatio cognoscatur per habitum, ut tenebra per lucem, oportet scire quid *bonum* significat. Dico quod *bonum* et *perfectum* idem sunt 6. Metaph. *Perfectum* autem dupliciter dicitur : Uno modo, cui nihil deest, et hoc intrinsece, et illud est perfectum perfectione essentiali intrinseca, seu perfectione prima ; alio modo dicitur perfectum perfectione secunda. Sic igitur *bonum* duplex est : Primo modo, et secundo. Bonum primo modo non potest habere contrarium, neque privativum in natura, quia contraria nata sunt fieri circa idem ; igitur quod non est natum inesse alteri, non habet contrarium, neque privative oppositum ; sed bonum seu perfectum perfectione prima, inquantum primum, non est natum alteri inesse. Etsi enim quantum ad id quod est, posset alteri inesse, dicendo quod accidens aliquo modo est perfectum perfectione prima, vel intrinseca perfectione, quia est essentialis, tamen inquantum primum bonum dicit perfectionem in se et ad se. Bonum igitur bonitate prima tantum habet oppositum contradictorie, ut *non bonum* ; bonum autem secundo modo, quod est extrinsecum, habet malum oppositum privative. Malum enim est privatio boni secundum Damascenum *cap.* 18. ut tenebra luminis ; isto igitur secundo modo opponitur malum privative.

Malum quomodo opponitur privative bono.

4. Tamen unus Doctor * probat quod malum non est in entibus, quia nullum habet contrarium, nisi quod potest inhærere alteri, sicut lumen intellectuale, quia quod aliquod *esse* habet, potest habere rationem acceptabilem, sed malum culpæ non.

* D. Thom. 1. 2. q. 48. a. 1.

Tamen illa ratio non probat, nisi de malo opposito bono primo modo. Privatio enim boni secundo modo potest alteri inhærere sicut bonum, et sic Boetius de *Hebdomadibus, cap.* 9. loquitur de bono et malo, cum dicit quod *res non eo quod*

sunt, ideo bonæ sunt, verum esto bonitate secunda, quæ consequitur essentiam et bonitatem intrinsecam.

Manum est in rerum natura.

Viso igitur quid importatur per nomen, declaratur quod tale est in entibus, et arguit unus Doctor sic : Perfectio universi requirit inæqualitatem graduum, nam si omnes gradus in universo essent æquales, sequeretur quod essent inæquales, ut probat Augustinus 83. *quæst. q.* 83. igitur requiritur quod sit aliqua res in entibus defectibilis, et talis potest deficere. Deficere autem malum est, ideo malum est in natura.

5. Tamen illa ratio non concludit, nam non oportet quod quamquam res sit defectibilis in natura, quod ipsa actu deficiat ; ideo dico quod non sequitur, res est defectibilis in entibus, igitur potest deficere in actu. Sed potest deficere potentia remota, non autem oportet potentia propinqua ; ideo licet nunquam deficeret actu, vel corrumperetur aliquid in universo, nihilominus posset universitas esse perfecta in entibus. Unde, ut vult Augustinus in Enchiridio cap. 6. *Non est malum, nisi propter bonum,* verum est occasionaliter, et idem bonum posset esse in natura, etsi malum non esset ; ideo inæqualitas graduum in universo non ostendit quod malum est in universo, sed defectibili potentia remota.

Evidens est esse malum, quia aliqua carent perfectione sibi debita.

Ideo probo aliter quod malum est in universo actu existens in re, quia malum est carentia perfectionis debitæ inhærere ; sed tale est in universo. Probo, quia quæcumque sunt ejusdem speciei, exigunt eamdem perfectionem ; sed manifestum est quod in eadem specie unum individuum habet perfectionem sibi debitam, aliud non habet, quia unum habet operationem, per quam attingit finem, aliud non habet ; igitur in alio est carentia perfectionis, quæ nata est inhærere.

Secundo ad idem sic : Non omnia entia habent necessario perfectiones natas posse inhærere, sic enim nihil contingenter inesset, igitur aliqua entia non habent perfectiones, quas possent habere, et quas sunt natæ suscipere, ideo in natura est malum naturæ, et malum moris. Malum naturæ, cum quis caret perfectione secundaria nata naturaliter inhærere ; malum moris, cum quis caret perfectione morali nata inhærere.

Malum naturæ et moris.

6. Malum causam habet.

De secundo articulo, declaro quod malum habet causam eo modo quo est in entibus. Manichæus enim posuit malum in principatu, sicut bonum, et consequenter posuit quod anima mala est ab illo malo principio ; bona autem a bono. Et sic malum *velle* est a mala voluntate, bonum a bono necessitate naturali.

Peccatum quid sit. Voluntas non fertur necessario in malum.

Contra istos arguit Augustinus, *libr. de Animabus,* dupliciter, primo sic : *Peccatum est voluntas retinendi quod justitia vetat, a quo liberum est abstinere ;* igitur non potest esse voluntas, quin possit velle aliquod bonum. Talis autem voluntas non necessario tendit in malum ; non igitur mala voluntas necessitate naturali habet malum *velle,* quia est a malo Deo.

Secundo arguit sic : Pœnitere est actus bonus voluntatis, et hoc concedunt Manichæi, sed non convenit

pœnitere, nisi illi voluntati, quæ peccavit; de bono enim non oportet pœnitere. Vel saltem esto quod bonus posset pœnitere de peccato commisso ab alio, tamen non sufficit pœnitere, nisi pœniteat ille, qui commisit peccatum ; igitur mala voluntas potest habere actum bonum, ut pœnitere ; non igitur necessario tendit in malum.

7.

Summum malum esset summum bonum si poneretur.

Item, arguo sic : Non potest intelligi summum malum in entibus, nisi in illo quod caret maximum bono nato sibi inesse ; igitur illud, in quo est illud malum summum, est magnum bonum in entibus. Aliter enim nihil esset natum in entibus recipere maximum bonum, nec consequenter summum malum quod consistit in carentia illius summi boni.

Item, illud malum quod est summum, et a nullo bono, esset ex se necesse esse, et imparticipatum ; sed ex se necesse esse est perfectius quacumque creatura ; igitur summum malum esset perfectius nobilissima creatura.

Item, quandocumque aliqua sunt opposita, conditio, quæ magna est in extremo nobiliori, repugnat extremo opposito ; sed esse ex se est conditio nobilis in optimo bono ; igitur illud non potest competere malo. Malum igitur est ab aliquo, et non potest esse processus in infinitum ; igitur oportet quod sit a bono in genere ; tum quia si detur primum malum, illud erit non ex se, sed ab alio ; non a malo, cum sit primum malum, igitur a bono, quia non potest esse processus in infinitum, quod malum sit a malo ; tum quia primum simpliciter coordinationis respectu entis causati, erit alterius rationis. Quidquid enim est causatum causis intrinsecis, scilicet ex materia et forma, est causatum ab efficiente extrinseco. Cujuscumque enim entis sunt causæ intrinsecæ, necesse est ponere causas extrinsecas ; igitur cujuscumque causati oportet ponere primum simpliciter extrinsecum simpliciter incausatum.

Malum est a bono, vel dabis processum.

8.

Secundo declaro in speciali quod malum naturæ, et malum moris habent causam eo modo quo sunt. Primo de malo naturæ, quia malum naturæ est carentia alicujus perfectionis naturæ debitæ vel natæ inesse. Ista autem carentia aliquo modo habet causam, quia non contingit tale malum in natura, nisi quia efficiens non potuit debite sibi causare illam perfectionem natam inesse. Vel quia esto quod potuit quantum est ex parte sui, tamen materia non fuit disposita, vel materia existente disposita, et agente potente quantum est ex se, impeditur tamen per agens perfectius, quod agit ad contrarium, semper igitur aliquo modo pervenit a causa efficiente.

De malo moris declaro idem, quia malum moris est primo in actu ; sed actus habet *esse* causaliter a potentia, vel ab objecto ; igitur a potentia, vel objecto est, quod actus non est talis qualis natus esset esse. Et patet ex intentione Augustini 12. *de Civit. Dei* 6. ubi loquitur de malo *velle,* dicens : *Illud sibi fecit mala voluntas,* etc.

SCHOLIUM II.

Tres affert modos dicendi, quomodo voluntas est causa peccati, et disputat contra duos primos. Tertium, qui est Augustini approbat, de quo fusius in Oxon. dist. 37. quæst. 2. num. 9. voluntas ergo est causa formalis peccati, non efficiens, sed deficiens ; et explicat quomodo est causa per accidens peccati, quia per se tantum intendit materiale, seu positivum.

9.

Qualem causam habet malum. Prima opinio.

De tertio articulo, qualiter habet causam ? dicitur quod habet causam per accidens, et hoc convenit dupliciter : Uno modo accidente ex parte causæ ; alio modo ex parte effectus. Primo modo dicitur Polycletus causa per accidens statuæ ; et sic loquitur Philosophus 2. *Physic. text.* 2. *et* 5. *Metaphysic. text.* 33. Secundo modo sunt casus et fortuna causæ per accidens ex parte effectus, quia inventio thesauri est per accidens respectu foditionis. Sicut enim ambulans acquirit sanitatem, quam non intendebat, et sic sanitas inducitur fortuito respectu sui, non respectu naturæ, sic dicitur quod voluntas inquantum defectibilis, est causa per accidens mali, eo quod est ex nihilo. Primo igitur modo accidentis, est voluntas creata causa mali per accidens. Ad hoc videtur Augustinus 12. *de Civit. Dei, cap.* 6. ubi supra, *voluntas non est causa mali unde voluntas, sed ut ex nihilo.* Secundo modo est voluntas causa per accidens, sicut dicitur quod ignis intendit generare ignem per se, et per accidens intendit corrumpere aquam , et sic voluntas est causa actus per se, et vult delectationem in actu, sed deformitatem per accidens. Ad hoc videtur Dionysius 4. de Divinis nominibus : *Nihil ad malum respiciens operatur.*

Causa per accidens, duplex ex parte causæ, et ex parte effectus.

S.Bonav. d. 34. q. 2. 5.

10.

Voluntas quomodo est causa mali ?

Contra ista, et primo contra primum membrum : Si voluntas est causa mali inquantum defectibilis, aut igitur inquantum defectibilis est per se causa mali, aut causa per accidens ? Si per accidens, igitur frustra ponit *inquantum defectibilis,* quia voluntas creata secundum se, est causa per accidens mali. Si est causa per se mali, sequitur quod Deus est causa mali per se, quia quod est per se causa causæ, est per se causa causati, quod est per se a causa secunda ; sed Deus est per se causa voluntatis, inquantum defectibilis, quia ex hoc quod voluntas est defectibilis, sequitur quod non est a se ; igitur inquantum talis est a positiva causa, non alia nisi a Deo.

Item, voluntas creata inquantum voluntas magis est causa effectus defectibilis, quam inquantum voluntas defectibilis, quæ defectibilis dicitur, quia potest absolute non esse ; igitur potest voluntas non esse causa effectus defectibilis, et ipsa non existente, posset aliquid esse causa effectus defectibilis. Non igitur voluntas ut defectibilis est, sed voluntas creata, ut contingens, est causa convertibilis effectus defectibilis.

11.

Item, causa contingens duorum sub eadem ratione ex parte sui, est causa utriusque ; sed voluntas inquantum defectibilis non est causa immediata respectu bene velle ; igitur nec respectu male velle.

Confirmatur ratio sub illa ratione sub qua voluntas, non potest bene velle, non potest contingen-

ter male velle ; igitur si inquantum voluntas defectibilis non possit bene velle, non posset male velle.

Item, ista voluntas inquantum defectibilis, non est nisi voluntas inquantum libera ; igitur idem est dicere, quod voluntas inquantum defectibilis est causa mali, et quod voluntas inquantum libera.

Contra secundum, sequitur quod voluntas est causa fortuita peccati, sed non propter hoc est voluntas simpliciter mala, quæ est fortuita causa mali.

Item, sequeretur quod sicut voluntas creata est causa mali, ita voluntas Dei, quia Deus vult actum, etsi non deformitatem in actu peccandi, et sic dicitur quod voluntas creata solum est causa peccati.

12. Secunda opinio. D. Bonav. 2. d.34. art. q. 2. Mali non est causa effectiva, sed defectiva.

Alia opinio ponit quod non est inquirenda causa effectiva mali, sed causa defectiva, quia malum in actu non est nisi carentia rectitudinis, quæ debuit infuisse. Et hoc videtur per Augustinum 12. *de Civit. Dei, cap.* 7. 8. *et* 9. qui dicit quod *bonum non est causa effectiva, sed defectiva malitiæ,* et postea quod *quærere causam mali est quærere utrum silentium potest audiri, et tenebra videri.*

Ex his colligitur quod in malo includitur aliquid boni, bonitate prima, et carentia bonitatis secundæ, quæ est perfectio nata inhærere, et tunc potest quæri, quæ potest esse causa negationis in actu malo, vel causa illius substrati, quod subest? Primo modo non habet malum causam effectivam, sed tantum negationem causæ, sicut absentia nautæ est causa non salutis navis. Sed quomodo est voluntas causa deficiens respectu mali? Dicit ille Doctor quod in actione voluntaria malum est non subjicere se regulæ sui actus, sed illud malum non est culpa ; sed ex hoc sequitur culpa, cum operatur, non subjiciendo se regulæ suæ.

13. Contra, si tenetur voluntas subjicere se regulæ suæ cum operatur, quæro, aut potest subjicere se regulæ suæ, aut non? Si non potest, non tenetur ad id quod non potest. Si potest, et non facit, peccat ; igitur duæ sunt culpæ quandocumque est una culpa ; una in operando, non subjiciendo se regulæ, et alia non subjiciendo, cum tenebatur. Ideo dico quod primus defectus in voluntate est non velle operari concorditer regulæ suæ.

Voluntas creata, est proxima causa contingens actus boni, et mali.

Hinc possumus loqui de substrato actui malo, et sic potest dici quod voluntas est causa per accidens mali, accidente ex parte causæ, quia voluntas creata per differentiam suam specificam est causa actus mali, quod est oppositum contra voluntatem increatam ; et sic dico quod voluntas creata per suam differentiam specificam est proxima ratio contingens actus boni, et actus mali. Et sic potest dici quod voluntas absolute est causa per accidens, quia per differentiam specificam est causa proxima, et illa contrahit voluntatem in genere, quæ voluntas absolute considerata, est causa per accidens actus ; sicut dicitur quod differentia accidit generi, quia est extra ejus intellectum, et contrahit ipsum ad certam speciem. Ideo defectibilitas non est proprie approprians voluntatem, ut sit causa contingens immediata actus meritorii

Defectibilitas non est causa approprians voluntatem, ut causet malum.

et demeritorii, quia defectibilitas inquantum est ex nihilo, æqualiter competit lapidi sicut voluntati ; ideo voluntas, nec inquantum defectibilis, nec inquantum creata, est proxima ratio actus mali, sed differentia specifica voluntatis creatæ.

Secundo dico quod voluntas est causa per accidens mali accidente ex parte effectus, ita quod illius positivi, quod est in effectu, est voluntas causa per se, et totius compositi ex illo positivo, et privativo est causa per accidens, ita quod duo sunt in voluntate correspondentia duobus in actu deformi.

SCHOLIUM III.

Malum non contrariari alicui substantiæ, sed ultimate subjectari in ea, de quo dist sequenti.

14. Quomodo bonum est causa materialis mali.

De quarto articulo, scilicet quomodo bonum est causa materialis mali ? Dico quod bonum, cui contrarium malum, non est aliqua substantia, quia contraria nata sunt esse in eodem susceptivo, substantia vero in nullo; malum igitur contrariatur bono in aliquo supposito, ut in substantia, et saltem ibi erit status. Ultimo igitur oportet quod sit subjective in bono. Sed per quem modum ? Dico quod nihil plus entitatis est in privatione, quam in sola negatione, quia in cæcitate non est plus entitatis, quam *non videre,* sed solum addit *non videre* in illo, quod natum est suscipere visionem, et *non videre* dicit hoc absolute. Ideo differt a negatione in solo connotato, quia ex hoc quod affirmatio convenit tali susceptivo, necessario concipitur ut disconveniens, sed in non apto videre non concipitur negatio, ut disconveniens. Ista est sententia Anselmi, 5. *cap. de conceptu Virginali,* et 16. *de casu Diaboli,* qui dicit quod *injustitia non nisi solam negationem dicit.* Isto modo bonum est causa materialis mali, quia malum est carentia perfectionis natæ inesse alicui bono.

Privatio, et negatio quomodo differunt ?

15. Ad argum. 1.

Ad primum principale, cum dicitur quod *nihil contrariatur primo bono, et ideo nullum malum formaliter sibi oppositum est in natura.* Dico quod illud non sufficit, quia si aliquid est infinitum, ita bene destruit repugnans sibi virtualiter, sicut formaliter, et destruit omne repugnans effectui suo, si agat necessitate naturali. Ideo dico quod si primum sic ageret, omnino nullum malum esset in entibus, quia tunc induceret quantum bonum posset in quodcumque causatum; sed nullum causatum est natum recipere majorem perfectionem, quam posset Deus in ipso causare ; igitur si Deus causat omnem perfectionem in entibus, quam potest causare, quodlibet habebit tantam perfectionem et bonitatem, quantam natum est recipere ; igitur nihil erit malum in entibus, cum quodlibet sit ita bonum et perfectum, sicut natum est esse. Nunc autem Deus agit voluntarie, ideo non destruit omne malum, quod posset destruere, nec inducit omne bonum quod posset inducere.

Si primum bonum ageret naturaliter, nullum malum posset esse.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod unitas universi est ordo, et bonum universi, bonum ordinis. Iste autem ordo non est quartumcumque partium parvarum in universo, sed principalium ; ideo malum hujus

ter male velle ; igitur si inquantum voluntas defectibilis non possit bene velle, non posset male velle.

Item, ista voluntas inquantum defectibilis, non est nisi voluntas inquantum libera ; igitur idem est dicere, quod voluntas inquantum defectibilis est causa mali, et quod voluntas inquantum libera.

Contra secundum, sequitur quod voluntas est causa fortuita peccati, sed non propter hoc est voluntas simpliciter mala, quæ est fortuita causa mali.

Item, sequeretur quod sicut voluntas creata est causa mali, ita voluntas Dei, quia Deus vult actum, etsi non deformitatem in actu peccandi, et sic dicitur quod voluntas creata solum est causa peccati.

12. Secunda opinio. D. Bonav. 2. d.34. art. q. 2. Mali non est causa effectiva, sed defectiva.

Alia opinio ponit quod non est inquirenda causa effectiva mali, sed causa defectiva, quia malum in actu non est nisi carentia rectitudinis, quæ debuit infuisse. Et hoc videtur per Augustinum 12. *de Civit. Dei, cap.* 7. 8. *et* 9. qui dicit quod *bonum non est causa effectiva, sed defectiva malitiæ,* et postea quod *quærere causam mali est quærere utrum silentium potest audiri, et tenebra videri.*

Ex his colligitur quod in malo includitur aliquid boni, bonitate prima, et carentia bonitatis secundæ, quæ est perfectio nata inhærere, et tunc potest quæri, quæ potest esse causa negationis in actu malo, vel causa illius substrati, quod subest? Primo modo non habet malum causam effectivam, sed tantum negationem causæ, sicut absentia nautæ est causa non salutis navis. Sed quomodo est voluntas causa deficiens respectu mali? Dicit ille Doctor quod in actione voluntaria malum est non subjicere se regulæ sui actus, sed illud malum non est culpa ; sed ex hoc sequitur culpa, cum operatur, non subjiciendo se regulæ suæ.

13.

Contra, si tenetur voluntas subjicere se regulæ suæ cum operatur, quæro, aut potest subjicere se regulæ suæ, aut non? Si non potest, non tenetur ad id quod non potest. Si potest, et non facit, peccat ; igitur duæ sunt culpæ quandocumque est una culpa ; una in operando, non subjiciendo se regulæ, et alia non subjiciendo, cum tenebatur. Ideo dico quod primus defectus in voluntate est non velle operari concorditer regulæ suæ.

Voluntas creata, est proxima causa contingens actus boni, et mali.

Hinc possumus loqui de substrato actui malo, et sic potest dici quod voluntas est causa per accidens mali, accidente ex parte causæ, quia voluntas creata per differentiam suam specificam est causa actus mali, quod est oppositum contra voluntatem increatam ; et sic dico quod voluntas creata per suam differentiam specificam est proxima ratio contingens actus boni, et actus mali. Et sic potest dici quod voluntas absolute est causa per accidens, quia per differentiam specificam est causa proxima, et illa contrahit voluntatem in genere, quæ voluntas absolute considerata, est causa per accidens actus ; sicut dicitur quod differentia accidit generi, quia est extra ejus intellectum, et contrahit ipsum ad certam speciem. Ideo defectibilitas non est proprie approprians voluntatem, ut sit causa contingens immediata actus meritorii

Defectibilitas non est causa approprians voluntatem, ut causet malum.

et demeritorii, quia defectibilitas inquantum est ex nihilo, æqualiter competit lapidi sicut voluntati ; ideo voluntas, nec inquantum defectibilis, nec inquantum creata, est proxima ratio actus mali, sed differentia specifica voluntatis creatæ.

Secundo dico quod voluntas est causa per accidens mali accidente ex parte effectus, ita quod illius positivi, quod est in effectu, est voluntas causa per se, et totius compositi ex illo positivo, et privativo est causa per accidens, ita quod duo sunt in voluntate correspondentia duobus in actu deformi.

SCHOLIUM III.

Malum non contrariari alicui substantiæ, sed ultimate subjectari in ea, de quo dist sequenti.

14. **Quomodo bonum est causa materialis mali.**

De quarto articulo, scilicet quomodo bonum est causa materialis mali ? Dico quod bonum, cui contrarium malum, non est aliqua substantia, quia contraria nata sunt esse in eodem susceptivo, substantia vero in nullo; malum igitur contrariatur bono in aliquo supposito, ut in substantia, et saltem ibi erit status. Ultimo igitur oportet quod sit subjective in bono. Sed per quem modum ? Dico quod nihil plus entitatis est in privatione, quam in sola negatione, quia in cæcitate non est plus entitatis, quam *non videre,* sed solum addit *non videre* in illo, quod natum est suscipere visionem, et *non videre* dicit hoc absolute. Ideo differt a negatione in solo connotato, quia ex hoc quod affirmatio convenit tali susceptivo, necessario concipitur ut disconveniens, sed in non apto videre non concipitur negatio, ut disconveniens. Ista est sententia Anselmi, 5. *cap. de conceptu Virginali,* et 16. *de casu Diaboli,* qui dicit quod *injustitia non nisi solam negationem dicit.* Isto modo bonum est causa materialis mali, quia malum est carentia perfectionis natæ inesse alicui bono.

Privatio, et negatio quomodo differunt ?

15. **Ad argum. 1.**

Ad primum principale, cum dicitur quod *nihil contrariatur primo bono, et ideo nullum malum formaliter sibi oppositum est in natura.* Dico quod illud non sufficit, quia si aliquid est infinitum, ita bene destruit repugnans sibi virtualiter, sicut formaliter, et destruit omne repugnans effectui suo, si agat necessitate naturali. Ideo dico quod si primum sic ageret, omnino nullum malum esset in entibus, quia tunc induceret quantum bonum posset in quodcumque causatum; sed nullum causatum est natum recipere majorem perfectionem, quam posset Deus in ipso causare ; igitur si Deus causat omnem perfectionem in entibus, quam potest causare, quodlibet habebit tantam perfectionem et bonitatem, quantam natum est recipere ; igitur nihil erit malum in entibus, cum quodlibet sit ita bonum et perfectum, sicut natum est esse. Nunc autem Deus agit voluntarie, ideo non destruit omne malum, quod posset destruere, nec inducit omne bonum quod posset inducere.

Si primum bonum ageret naturaliter, nullum malum posset esse.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod unitas universi est ordo, et bonum universi, bonum ordinis. Iste autem ordo non est quartumcumque partium parvarum in universo, sed principalium ; ideo malum hujus

partis non derogat ordini universi, si hæc pars non sit principalis, sicut subtracta una gutta sanguinis corporis mei, non propter hoc destruitur ordo corporis. Tamen secundum ponentes quod quilibet Angelus faciat speciem atomam, videtur quod multæ partes principales erunt extra bonum ordinem perpetuo. Sed malum contrarium bono non privat nisi bonitate, quæ est perfectio secunda, nata inesse, quæ non est per se de partibus essentialibus universi.

An malum tollit aliquid de ordine universi.

16. Ad tertium. Quomodo malum opponitur bono.

Ad aliud cum dicitur, *oppositum non est causa oppositi*, dico quod malum non opponitur bono, quod convertitur cum ente, sed bono, quod dicit perfectionem secundam natam inesse.

Ad quartum.

Ad aliud cum dicitur, *malum non habet causam finalem*, dico quod bonum, de quo loquimur, non habet rationem finis præcise; bonum, quod est finis, est bonum utroque modo quandoque.

Dices, causa finalis est prima causa; igitur quod non habet ipsam pro causa, nullam habet causam.

Quomodo malum habet finem.

Dico quod malum habet causam finalem per accidens, nihil enim prohibet negationes in actu ordinari ad finem bonum, scilicet verum bonum, vel apparens bonum.

Ad quintum. Arbor bona, etc. exponitur.

Ad aliud, cum dicitur, *arbor bona*, etc. dico quod *arbor bona* vocatur voluntas interior, vel actus interior; opera exteriora vocantur fructus; et boni actus interiores non causant mala opera, nec e contra, quamquam mala voluntas possit causare quædam opera exteriora similia bonis operibus.

17. Ad sextum et septimum.

Ad aliud, dico quod probat quod causa naturaliter activa, non causat per se malum oppositum suo effectui, bene tamen potest causare malum oppositum alteri, sicut cum ignis corrumpit aquam, causat malum aquæ, sed non malum ignis; sed voluntas est causa mali, id est, illius privationis in actu secundo. Ideo licet non assimilet sibi effectum in hoc, causa tamen sufficiens, non deficiens, semper assimilat sibi effectum in rationibus communibus.

Ad octavum. Causa causat quandoque effectum effectui oppositum.

Ad aliud, patet per idem, cum dicitur, *causa non potest causare effectum oppositum suo effectui proprio*; verum est efficiendo, tamen deficiendo potest.

Ad nonum.

Ad aliud, de summo malo, dico quod in universo est dare malum summum, quod non est dare pejus, et illud non est ens ex se, nec primum, sed est carentia boni non primi, sed secundi, scilicet perfectionis alicujus nati inesse alicui bono, cujus perfectio secunda amitti potest. Et sic Lucifer caret summa perfectione secunda nata sibi competere, et sic in eo est culpa et deordinatio actus, quæ privat summa perfectione, quæ nata est sibi inesse; sic igitur est dare primum malum in genere et summum, quod non habet malum prius tanquam causam, nec prius malum in universo. Et illud non oportet quod sit causa omnium aliorum, quæ sunt talia in illo genere, sed tenet hoc respectu illorum, quæ habent causam per se effectivam, non defectivam, ideo tenet in bonis. At ubi effectus sunt defectus, non oportet quod reducantur ad

In Lucifero, est summum malum.

primum, quod sit tale necesse esse ex se.

18. Ad decimum.

Ad aliud, dico quod in bono, quod contrariatur malo, non est malum subjective, sed in bono, quod convertitur cum ente. Malum enim, quod est carentia perfectionis secundæ, denominat bonum quod est perfectio essentialis et prima. Et hoc dicit Augustinus *in Ench. cap.* 13. et ponitur in littera : *Nullum malum potest esse, ubi bonum est nullum*; et in sequenti capitulo dicit quod hîc fallit regula Dialecticorum, dicentium *duo contraria non simul insunt eidem*. Sed hoc dico, quod pro tanto dicit Augustinus regulam Dialecticorum falli, quod ubi contraria qualitercumque abstracta, vel generalissime accepta, non possunt referri ad diversa illa non compatiuntur se in eodem, sicut album et nigrum quantumcumque generaliter sumpta, non possunt inesse eidem. Sed in transcendentibus, cujusmodi sunt *bonum* et *ens*, nihil prohibet contraria secundum vocem supponere pro diversis, et simul esse, ut *bonum* pro bonitate essentiæ vel naturæ, quæ est perfectio prima, et *malum* pro negatione boni secundi, quæ est perfectio nata inesse illi naturæ, et sic possunt esse simul hoc modo, non proprie contraria.

Quomodo contraria simul in voluntate.

Ad auctoritatem Isaiæ 5. respondet Augustinus in Enchiridio. *cap.* 12. *vel* 14. *vel* 35. quod dictum Prophetæ intelligendum est de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, et non de hominibus. Et ponit exemplum, ut qui dicit adulterium esse bonum, et qui dicit hominem inquantum homo, esse malum, opus Dei culpat, scilicet hominem, et vitium hominis laudat, scilicet iniquitatem ; et ponitur in littera, cap. 1. ibi : *Ad hoc autem quod dictum est*, etc.

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum formaliter sit corruptio boni?

Alens. 2. *part. quæst.* 101. *membro* 1. *part.* 1. *et* 2. *et art.* 1. *et* 2. *et quæst.* 102. D. Thomas 1. *part. quæst.* 35. *art.* 1. Gabr. *hic quæst.* 1. D. Bonavent. *art.* 2. *quæst.* 1. *et* 2. Richardus *art.* 2. *quæst.* 1. *et* 2. Bellarm. 5. *de statu peccati cap.* 19. hi cum communi tenent peccatum tantum corrumpere gratuita. Scotus *in Oxon. dist.* 37. *quæst.* 1. *a num.* 3.

1. Argum. 1. Definitiones peccati.

Circa istam distinctionem trigesimam quintam quæritur : *Utrum peccatum formaliter sit corruptio alicujus boni ?* Quod non. Augustinus contra Faustum : *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Nullum istorum est formaliter corruptio ; igitur, etc.

Secundum.

Item, Augustinus de duabus animabus : *Peccatum est voluntas recipiendi quod justitia vetat.* Illud non est formaliter corruptio.

Tertium.

Item, Augustinus 83. quæst. q. 57. *Nulla passio, qua patimur, est peccatum* ; omnis corruptio est passio qua patimur ; igitur nulla talis est peccatum formaliter.

Quartum.

Item, si peccatum sit corruptio formaliter alicujus boni, igitur erit corruptio boni infiniti, quia tantum est malum, quantum est bonum, contra quod peccatur ; sed omne peccatum est contra bonum infinitum, ideo dicitur in Psal. 50. *Tibi soli peccavi* ; igitur si peccatum est corruptio boni formaliter, peccatum erit malum infinitum.

Quintum.

Item, corruptio non suscipit magis et minus, sicut nec privatio, ut probat Anselmus *de Conceptu Virgini, cap.* 24. quia ubi nulla est justitia, non potest aliquid auferri, et aliquid remanere ; igitur si peccatum est formaliter corruptio, sequitur quod nullum peccatum est gravius alio.

Sextum.

Item, si corrumpit bonum, corrumpit cui nocet; sed nocet naturæ, in qua est ; ergo est. Idem vult Augustinus *de Civit. Dei,* 12. *cap.* 7.

2. Contra.

Oppositum habetur in littera, et apud Augustinum de Natura boni ; et ponitur exemplum : Abstinere a cibo est nihil, et tamen facit corpus languescere ; sic peccatum, etsi nihil sit, tamen potest esse corruptio naturæ.

Quæstio secunda.

Secundo quæritur : Utrum principale in peccato sit aversio a bono incommutabili, vel conversio ad bonum commutabile ?

Tertia.

Tertio : An peccata distinguantur specie, supposito quod sit tantum aversio formaliter ?

Quarta.

Quarto : An unum peccatum possit esse gravius alio ?

Quinta.

Quinto : Utrum peccatum sit malum infinitum ?

Sexta.

Sexto : An peccatum possit augeri in infinitum ?

SCHOLIUM I.

Peccatum consistere in privatione; ita Anselmus, et Augustinus hic citati, et communis, præter paucos Thomistas, expresse Hilarius de Trinit. cap. 11 Nyssenus, homil. 2. Basil. Rom. 9. Epiphan. hæres. 24. Ambrosius de Parad. cap. 6. 7. Ponit tres sententias de bono, quo privat peccatum : Prima, ait corrumpere bonum naturæ ; secunda bonum gratiæ ; tertia bonum virtutis acquisitæ. Refutat primam 5. rationibus, de quo vide ipsum in Oxon. dist. 37. quæst. 1. num. 4. 5.

3. Ad primam quæstionem dico, quod corruptio potest accipi dupliciter, proprie vel communiter. Proprie, secundum quod corruptio terminatur ad *non esse* per se ; et isto modo peccatum non est formaliter corruptio, quia non oportet quod corrumpat gratiam, vel aliquid positivum præcedens, cum aliquis actu peccat, quia non habens gratiam potest actu peccare, et per consequens non oportet quod omne peccare sit expulsio gratiæ præcedentis. Si accipitur corruptio secundo modo, scilicet pro privatione, sicut tenebra dicitur privatio luminis in quolibet instanti posteriori, sicut in primo instanti, sic dico quod peccatum est formaliter corruptio boni. Sicut enim cæcitas non est nisi sola negatio, nec surditas, licet connotatum sit quid positivum, quia cæcitas est in oculo, tamen illud connotatum non includitur intra privationem, quia illud est commune habitui et privationi, esse in tali connotato ; sic peccatum sola privatio est, et non includit illud in quo est, cum illud sit commune peccanti et bene operanti. Idem vult Anselmus de Conceptu Virgin. cap. 4. et 5. et de Casu Diaboli, 15. *Omne peccatum est formaliter injustitia.*

Peccatum est formaliter privatio.

Item, omnis voluntas creata tenetur conformare se regulæ, et ipsa non est regula sua ; igitur si potest concordare regulæ, et non concordat, peccat. Non concordare regulæ, si potest, est peccare proprie ; non concordare, et posse tantum importat negationem et posse. Posse non est intrinsecum, sed connotatum, quia posse est in bono actu ; igitur non est intrinsecum actui malo. Est igitur peccatum formaliter corruptio, quæ est privatio alicujus boni.

Posse quomodo non intrinsecum peccato.

4. Secundo videndum cujus boni est corruptio ? Videtur quibusdam quod boni naturæ in qua est, quia secundum Augustinum in Enchirid. cap. 6. *Peccatum est corruptio speciei, modi et ordinis.* Et similiter vult Augustinus quod *est corruptio illius boni, quo corrupto, tandem corrumpitur ipsa corruptio.* Illud non posset esse, nisi corrumperetur bonum, in quo est, quia corruptio non destruitur nisi destructo subjecto. Hoc idem vult Augustinus 12. *de Civit. Dei, cap.* 6. Pro hoc adducitur illa parabola *Lucæ* 10. de illo, qui incidit in latrones, et fuit vulneratus in naturalibus.

Opinio D. Bonavent.

Alia via ponit quod peccatum est corruptio gratiæ.

Opinio 2.

Tertia via ponit quod peccatum est corruptio boni virtutis vel moris, et sic singula peccata aliquam virtutem moralem corrumpunt.

Tertia.

Contra primam viam : Omne finitum per ablationem finiti tandem consumitur ; igitur tandem corrumpitur tota natura.

Impugnatur prima.

Dicitur quod verum est, si esset ablatio partium ejusdem quantitatis;

ista autem ablatio est partium ejusdem proportionis.

Si peccatum naturam læderet, totam destrueret.

Contra, omne agens æquale secundum intensionem, vel magis, passo remanente eodem modo disposito, vel æquale corrumpit, vel magis ; sed sequens peccatum potest esse intensius peccatum, vel æque intensum, et natura est minus potens ad resistendum, vel non magis ; igitur per peccata æque intensa, vel magis potest tota natura corrumpi.

5. D. Thom. 1. p. q. 44. art. 4.

Unus Doctor dicit quod natura potest considerari dupliciter, ut in se, vel quatenus habituata ; peccatum vero non corrumpit naturam in se, nec habilitatem secundum ablationem, sic enim tandem tota posset auferri, sed illa habilitas remittitur per peccatum. Exemplum : Dispositio materiæ ad formam intenditur cum plures dispositiones insunt, quæ disponunt ad formam inducendam, et illa habilitas remittitur cum pauciores insunt.

Contra illud, illa habilitas per ipsum non potest corrumpi per peccatum, quia sic totum tandem corrumperetur ; igitur stat peccatum cum illa habilitate, quia non est per ablationem alicujus boni, et peccatum est privatio alicujus boni præsuppositi ; igitur privatio stat cum bono quo privat.

6. A solo Deo factibile, ab eodem destruibile.

Item, ille Doctor repugnat sibiipsi, quia ipse dicit quod non remittitur ista habilitas per ablationem alicujus, et tamen designat qualiter intenditur per oppositum.

Item, quod ista habilitas non remittatur per peccatum, probo, quia si sic, hoc est, per corruptionem alicujus gradus ; sed quod est a solo Deo immediate a nulla creatura corrumpitur, quia corruptio illius quod capit *esse* per creationem est annihilatio ; igitur cum nulla creatura possit aliquid annihilare, sequitur quod homo in actu peccandi non potest minuere aliquem gradum habilitatis naturæ, nec aliquid in ipsa remittere cum natura voluntatis, et quilibet gradus ejus sit a Deo per creationem.

Destructo effectu, non ideo destruitur causa contingens ejus.

Item, causa contingens alicujus effectus potest stare cum opposito illius effectus ; sed voluntas quæcumque ponitur causa peccati, est causa contingens actus meritorii, vel peccati, non enim est peccatum, si nullo modo vitari possit ; igitur per peccatum nunquam corrumpitur voluntas, nec aliquid, quod est causa contingens actus meritorii, vel pars causæ.

Item, privationes habitus ejusdem speciei non differunt specie, quia privationes distinguuntur per habitus ; sed bona possunt esse ejusdem specii, quorum privationes sunt peccata specie diversa.

Et si dicas quod bona differunt specie, quia quoddam peccatum privat bonum speciei, quoddam bonum modi, quoddam bonum ordinis, secundum Augustinum ; ad illud patebit statim post, quia quodlibet peccatum privat ista tria.

SCHOLIUM II.

Ex rationibus allatis, probat peccatum non esse corruptionem alicujus boni naturæ intrinsecam, quia secundum Dionysium in damnatis naturalia manent integra.

7. Ad rationes opin. 1.

Concedo igitur quod peccatum non corrumpit aliquid naturale, quod est intrinsecum naturæ, quia

secundum Dionysium 4. cap. de Divinis nominibus : *Naturalia in damnatis manent splendidissima*, etc. Dices ex Augustino quod *peccatum est corruptio speciei, modi et ordinis*, etc. Dico quod in creatura sunt relationes ad Deum in ratione triplicis causæ, efficientis, exemplantis et finalis, et hoc in actu primo, et non possunt istæ relationes corrumpi manente natura creaturæ. Alio modo potest voluntas considerari in actu secundo, et sic nata est habere modum, speciem et ordinem in actu secundo. Et ista tria possunt corrumpi manente voluntate in actu primo integra quantum ad naturalia.

Et cum allegatur *in Enchirid.* quod *peccatum est corruptio illius boni, quo corrupto corrumpitur corruptum*, dico quod res potest esse indivisibilis in essentia sua in actu primo, et manere integra, etsi non sit integra quantum ad perfectiones secundas natas inesse, quia bonum, quod est perfectio secunda, corrumpitur per malitiam ; et sic malitia potest esse intrinseca naturæ, non pro quanto bonum est perfectio prima naturæ, sed quatenus perfectio secunda tollitur per malum, et potest stare aliquod bonum in actu secundo cum peccato, quia malum est oppositum bono, quod non est, quando malum inest, et non illius gradus bonitatis, cum quo stat malum.

Vulneratio et mutilatio quomodo differunt. Ad aliud de vulnerato, dico quod differentia est inter *vulnerationem* et *mutilationem* in hoc, quod *vulneratio* dicit divisionem continui, et non ablationem alicujus partis, sicut mutilatio ; et ideo non est intelligendum per illam parabolam *Lucæ* 10. quod aliquid aufertur a natura subjecta, cum quis peccat ; sed quod ibi est divisio specialis, in hoc quod ibi est inhabilitatio ad bonum opus, et semper major quanto gravius et pluries peccat.

SCHOLIUM III.

Refutat secundam sententiam tenentem peccatum esse privationem gratiæ, sex rationibus claris, ostendens solide, peccatum non effective, sed demeritorie gratiam corrumpere, quia Deus decrevit posito peccato non amplius eam conservare. Refutat tertiam sententiam asserentem peccatum esse privationem virtutis acquisitæ, quia constat habitus vitiorum manere in converso, et virtutum in lapso.

8.

Impugnatur opin. 2. Peccatum non esse corruptionem gratiæ. Contra secundam viam superius dictam, quod peccatum non sit corruptio gratiæ, probatur, quia gratia est a solo Deo per creationem ; igitur per nullam creaturam potest corrumpi ; sed voluntas per actum suum potest peccare peccato actuali, et illud peccatum non est corruptio gratiæ, cum non sit in potestate voluntatis causatæ.

Peccatum destruit gratiam demeritorie tantum. Item, peccatum non est corruptivum gratiæ, nisi demeritorie, hoc autem non est effective, sed quia Deus subtrahit gratiam non conservando ipsam propter demeritum peccantis, ita quod simul tempore, tamen prius natura, peccat voluntas, quam Deus desinat conservare gratiam.

Item, gratia est causa contingens • respectu actus meritorii ; igitur quantum est ex se potest stare cum opposito illius actus ; igitur non formaliter corrumpitur per peccatum.

• Vide supra d. 29.

Item, potest esse peccatum, etsi prius non infuisset gratia ; igitur

illud peccatum non corrumpit gratiam.

Item, peccata non distinguerentur specie, quia gratia, cujus formaliter sunt peccata privationes, non est alia et alia specie.

Item, sequeretur quod post primum peccatum mortale non posset homo iterum peccare, quia nullum peccatum posterius corrumperet gratiam; ideo ergo solum est, quod gratia non stat cum peccato, quia Deus eam non conservat propter demeritum peccantis.

9. Impugnatur opin. 3. Peccatum mortale compatibile cum habitu quocumque morali.

Contra tertiam viam: Privatio est incompossibilis habitui; sed non est aliquis gradus virtutis moralis, quin cum eo stet peccatum mortale, quia si detur quod justitia moralis in nono gradu stet cum peccato, non autem in decimo, sequeretur quod per unum actum posset habitus virtutis corrumpi, et similiter generari, et idem de habitu vitioso.

Virtutes morales stant cum peccato, et vitia cum gratia.

Item, vitia moralia possunt stare cum gratia, quia aliquis multum habituatus in vitiis potest subito pœnitere, et recipere gratiam, et tamen certum est quod non statim corrumpuntur habitus vitiosi, imo si remittuntur, hoc est valde modicum; quantumcumque enim pœniteat, adhuc habet vehementiorem inclinationem ad actus malos, quos prius exercuit. Similiter habens habitus virtutis perfectæ, si semel peccat, non statim corrumpuntur virtutes illæ priores morales, quia tunc non facilius resurgeret a peccato bene moratus, nec virtuosus, cum semel caderet, quam vitiosus, nec majorem inclinationem haberet ad bene operandum.

SCHOLIUM IV.

Ait peccatum actuale consistere in privatione rectitudinis actualis, quam deberet voluntas habere juxta rectam rationem. Explicat duas definitiones peccati ab Augustino datas juxta hanc sententiam; item, duplicem aversionem a Deo, formalem et virtualem; hæc in omni mortali includitur, estque principalius in eo, quam conversio ad creaturam.

10. Peccatum actuale est formaliter corruptio rectitudinis actualis nata inesse.

Dico igitur, cujus boni est peccatum corruptio. Formaliter in voluntate nata est esse non solum rectitudo habitualis, sed actualis, ita quod actualiter conformatur regulæ suæ, ita quod actus suus eliciatur propter talem finem, quem judicat recta ratio quantum ad omnes circumstantias, quas recta ratio dictat, et bonitas in istis circumstantiis est perfectio secunda, et non conformari rectæ rationi est peccatum, quod est formaliter corruptio boni, scilicet rectitudinis actualis. Istam rectitudinem tenetur voluntas dare actui suo, et ipsa est causa contingens respectu hujus rectitudinis, et respectu non rectitudinis, quia absolute est causa contingens respectu actus; igitur in potestate sua est causare conformiter ad rectam rationem, vel difformiter, et si causat actum difformiter, privat se bono illo, quod fuit natum inesse, ut rectitudinis actualis, quæ debuit inesse.

Definitio actualis peccati. Quomodo sint intelligendæ variæ peccati definitiones.

Est igitur peccatum actuale privatio rectitudinis actualis, vel carentia justitiæ actualis natæ inesse cum debito habendi eam. Et sic intelliguntur auctoritates Augustini, quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ita quod *dictum* vel *factum* ponitur loco generis, vel subjecti, sicut

definiuntur concreta ponendo subjectum loco generis, et *contra legem Dei*, est formale in peccato. Similiter *peccatum est voluntas recipiendi quod justitia vetat*; *voluntas recipiendi* est subjectum, sed *quid justitia vetat*, est differentia, vel formale, ita quod *vetitum* est formale in peccato.

11. Ex his sequitur secundum, quod principale in peccato est aversio. Sed hoc potest intelligi dupliciter: Potest enim aliquid averti a Deo formaliter, vel virtualiter. Primo modo dicitur contrarie, vel negative. Contrarie, ut odire Deum, si hoc sit possibile in entibus; negative, non diligere Deum, quando oportet. Et neutro istorum modorum potest dici universaliter, quod omne peccatum est aversio a Deo formaliter. Alio modo dicitur aversio virtualiter, quando aliquis avertit immediate se ab illo, quod est necessarium ad salutem; sicut quando aliquis negat conclusionem, quæ virtualiter includitur in principio, ipse avertitur formaliter a conclusione, virtualiter a principio. Sic in ordinatis ad salutem necessario, quando aliquis avertit se ab aliquo, quod est ad finem necessarium aversione formali, virtualiter avertitur a fine, et quanto illud a quo avertitur formaliter, est propinquius fini, tanto pejor est illa aversio formalis, cæteris paribus; ideo odium Dei, si est in natura, est maximum peccatum, deinde, aversio formalis a Deo negative, et deinde aversio virtualis propinquior. Graviora enim sunt quæ sunt contra primam tabulam, quam contra secundam, cæteris paribus; et sic omne peccatum est

Aversio a Deo, alia formalis, alia virtualis.

In omni mortali, est aversio virtualis a Deo.

Peccata contra primam tabulam graviora.

aversio a bono incommutabili virtualiter vel formaliter. Dico igitur quod principale in peccato non est conversio ad bonum commutabile; sed aversio a bono incommutabili, quare conversio ad bonum commutabile non formaliter opponitur dilectioni Dei. Hoc patet per Augustinum 12. de Civit. Dei cap. 4. *Ideo malum, quia contra ordinem naturæ ejus, a quo summe est*; igitur aversio est totum, quod est de ratione peccati, quia contra voluntatem Dei. Discordia igitur est mala regula sua, quia necessaria est ad salutem, et carentia virtualis est mala pro tempore, pro quo est rectitudo necessaria ad salutem. Per hoc patet ad secundum quæsitum.

Principalius in peccato est aversio, non conversio.

SCHOLIUM V.

Explicat quomodo peccata distinguuntur specie et numero, juxta distinctionem rectitudinum, quibus privant.

12. De tertio, supposito quod peccatum sit formaliter aversio a Deo, quomodo distinguuntur peccata specie? Dico quod privationes distinguuntur specie per habitus, sicut surditas et cæcitas distinguuntur specie per hoc quod habitus oppositi distinguuntur. Sic aversio virtualis a Deo circa diversa objecta formalia distinguitur, imo circa idem objectum, quia rectitudo est alia et alia, quam tenetur voluntas observare respectu hujus objecti, et respectu illius, et respectu ejusdem objecti quantum ad diversas circumstantias. Primum patet, scilicet quod aversiones differunt specie propter diversa objecta, quia aliter præcipitur in uno præcepto respec-

Peccata quomodo specie distinguantur.

tu illius objecti, aliter respectu alterius. Aliam igitur rectitudinem tenetur voluntas habere respectu unius, et alterius; et si careat, alia est aversio virtualis a Deo, propter carentiam unius rectitudinis et alterius.

Diversa peccata esse possunt circa idem objectum.

Secundum patet, scilicet quod respectu ejusdem objecti possint esse diversa peccata specie, quia rectitudo in operatione respectu unius objecti requirit omnes circumstantias, quas recta ratio dictat, quia bonum est ex causa integra, secundum Dionysium, et peccatum potest esse ex omissione cujuscumque circumstantiæ; cum igitur circumstantiæ differant specie, privationes different specie. Ex hoc patet quod plura accidentia differentia tantum numero possunt esse simul in eodem, quia sicut plures rectitudines secundum speciem privantur per plura peccata secundum speciem, sic plures rectitudines numero privantur per plures privationes solo numero differentes, ut si ille hodie occidit hominem, cras alium, post cras tertium, plures privationes secundum eamdem speciem insunt eidem simul. Nec illud est inconveniens de peccatis, quia dictum est *in* 4. quod post actum non remanet nisi reatus, scilicet obligatio ad pœnam; et sic plura peccata remanere quantum ad reatum, non est aliud, quam plures non rectitudines ejusdem rationis simul manere in eodem.

Quomodo peccata differunt numero.

SCHOLIUM VI.

Peccatum eo gravius specie, quo nobilior virtus opposita, et numero, quo majori conatu committitur, quia juxta conatum tenetur voluntas apponere majorem rectitudinem. Explicat quomodo peccatum sit intensive finitum, sed objective, quandoque formaliter, quandoque virtualiter infinitum; item, quomodo voluntas posset in infinitum augere peccata, si infinita duratione maneret in via.

13.

Peccatum an aliud alio sit gravius.

De quarto quæro: Utrum unum peccatum potest esse gravius alio? Dico quod illud peccatum est gravissimum, quod est immediate circa finem ultimum contrarie; et si est immediate circa ea quæ sunt ad finem formaliter, quanto illud bonum circa quod est peccatum, magis est necessarium ad ultimum finem, tanto est illud peccatum gravius, ita quod talis est ordo in gravitate inter privationes, qualis inter habitus. Una igitur rectitudo opposita peccato, est melior alia, quia propinquior fini ultimo, et sic esset respectu ejusdem objecti; una curvitas in actu est major alia, licet non differant in genere actus ex hoc quod ex majori libidine est major conatus vel major delectatio, quia quanto actus est elicitus cum majori conatu, tanto tenetur voluntas habuisse majorem rectitudinem. Ista declarantur exemplo, quia error in intellectu dicitur major ex hoc quod falsum, quod creditur esse verum, est oppositum conclusioni propinquiori principio. Similiter esto quod possit intellectus moveri ad eamdem conclusionem immediate a duobus objectis, nobiliori, et minus nobili; esto quod esset error in utroque, major error esset in actu intellectus, quando moveretur a nobiliori, quam quando moveretur a minus nobili. Sic esto quod ab eodem sit actus cum majori conatu, et cum minori, major error est in actu, qui fit cum minori conatu, cæteris paribus.

Quo nobilior est virtus, eo gravius peccatum, quod si opponitur.

14. An peccatum sit malum infinitum.

De quinto quæsito : An malum in actu peccandi sit infinitum? Dico quod nullum peccatum est malum infinitum, proprie loquendo, quia nullum peccatum est majus malum, quam sit bonum, quod privatur per actum peccati. Sed nullum bonum potest privari per peccatum, nisi finitum, quia, ut dictum est prius, per peccatum non privatur nisi bonum in actu secundo, quod est accidens naturæ in actu primo. Tamen, ut prius dictum est, aliquod peccatum est immediate circa finem ultimum formaliter, aliquod peccatum circa ea, quæ sunt ad finem formaliter. Primo modo omne peccatum est finitum intensive in actu, quia causa eliciens actum est finita intensive, tamen illud malum est infinitum objective formaliter, quia formaliter est respectu boni infiniti; peccatum tamen, quod est circa ea quæ sunt ad finem, formaliter est finitum intensive quantum ad actum, et objective finitum formaliter, infinitum tamen objective virtualiter.

Peccatum omne finitum intensive quoddam objective est formaliter, quoddam virtualiter infinitum.

15. An peccatum in infinitum augeri possit.

De sexto quæsito: An peccatum possit augeri in infinitum? Dico quod si conservetur voluntas creata in via per tempus infinitum, potest peccatum continuari in infinitum, et nunquam diminuetur natura volentis, quia causa, in qua virtualiter continentur infiniti effectus, si in infinitum conservetur, infinitos effectus potest producere. Nunc autem voluntas ex hoc, quod accepit gratiam, tenetur agere gratuite in omnibus, in quibus peccat mortaliter; ideo voluntas potest peccare in infinitum, si in infinitum conservetur in via, quia voluntas est debitrix omnium rectitudinum, quæ natæ sunt inesse in actibus sequentibus, si conservasset gratiam collatam, et in omnibus actibus peccati tollitur aliquid, quod infuit virtualiter, si non demeruisset conservationem gratiæ, quia quælibet rectitudo opposita curvitati peccati actualis, fuit virtualiter inclusa in voluntate, quando habuit gratiam.

Ad argum. 1. et 2.

Ad primum principale, patet per dicta in positione, et ad secundum similiter.

16. Ad tertium.

Ad tertium, dico quod passio inquantum ea patimur, non est peccatum, tamen alio modo est peccatum inquantum est a voluntate, ut a causa activa.

Ad quartum. Tantum est malum, quantum bonum cui opponitur, explicatur.

Ad aliud, dico quod non sequitur peccatum est corruptio boni; igitur est malum infinitum. Et cum dicitur tantum est malum, quantum bonum contra quod peccatur, verum est tantum, et quantum, secundum proportionem, non secundum æqualitatem. Et ideo concedo quod contra majus bonum immediate est majus peccatum; non tamen si est immediate contra Deum, propter hoc sequitur quod sit infinitum, quia non privat bonitatem Dei, quia illa non fuit nata infuisse creaturæ, sed privat bonitatem in actu secundo, quæ accidit naturæ in actu primo.

17. Ad quintum.

Ad aliud, dico quod Anselmus declarat originale non magis et minus in uno quam in alio, quia per peccatum originale tollitur justitia originalis totaliter, et quilibet æqualiter est debitor justitiæ originalis, ideo non potest esse plus in uno quam in alio. Sed in peccato actuali non sic est, quod unum peccatum actuale potest esse respectu unius boni, aliud respectu alterius. Et sic alia

Diversa peccata quandoque circa idem objectum.

justitia actualis, quæ privatur per unum peccatum, et per aliud; etiam si sint duo peccata actualia respectu ejusdem objecti, unum potest privare justitiam actualem, quam tenetur voluntas conservare in una circumstantia ; et aliud peccatum actuale potest privare aliam rectitudinem in alia circumstantia; et sic potest unum actuale esse majus alio, et gravius ex hoc quod propinquius ultimo fini, et aliud remotius.

Ad sextum.

Ad aliud, dico quod peccatum est corruptio alicujus boni secundi, et est corruptio alicujus, quod de eo dicitur denominative. Et cum dicitur, corrumpit illud cui nocet, dico quod nocet sibi in actu secundo, hoc est, illi, quod suscipit in hoc quod non est perfectum in actu secundo, quia caret perfectione, quæ nata est sibi inesse, et informatur privatione ejusdem.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum sit pœna peccati ?

Alens. 2. *part. quæst.* 127. *membro* 7. *et* I. *part. dist.* 40. *m.* 2. 2. D. Thomas. I. 2. *quæst.* 87. *art.* 2. *et hic quæst.* I. *art.* 3. D. Bonavent. *art.* I. *quæst.* I. Richard. *art.* I. *quæst.* I. Durand. *quæst.* I. Salas. *tract.* 13. *disp.* 15. *num.* 10. Vasq. I. 2. *disp.* 140. Can. 2. *de loc.* 4. Scotus *in Oxon. hic et dist.* 37. *quæst.* 2. *num.* 21.

1. Argum. 1. Circa istam distinctionem trigesimam sextam quæritur : *Utrum peccatum sit pœna peccati* ? Quod non. Augustinus primo Retractationum cap. 26. *Omne justum est a Deo* ; omnis pœna est justa ; igitur omnis pœna est a Deo ; sed nullum peccatum est a Deo ; igitur nullum peccatum est pœna peccati.

Secundum. Item, Augustinus de vera religione : *Peccatum est ita voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum ;* sed omnis pœna est involuntaria, quia omnis pœna tristis ; igitur nulla est peccatum.

Tertium. Item, Deus semper punit citra condignum, quia pœna nunquam excedit culpam ; sed sequens peccatum potest esse gravius quam peccatum præcedens ; igitur non est pœna peccati peccare.

Contra. Ad oppositum. Ad *Roman. primo, et* 1. *ad Thessalonicenses* 2. dicitur de Philosophis, *propter quod,* id est, propter peccata sua, *Deus tradidit illos in reprobum sensum*. Et Genes. 15. *Nondum sunt completa peccata Amorrhœorum, etc.* Et Apocalyp. ultimo : *Qui in sordibus est, adhuc sordescat.* Et Augustinus contra Julianum *lib.* 5. *cap.* 5. *et in Psal.* 57. ad illa verba : *Supercecidit ignis, et non viderunt solem.* Et Gregorius Moral. 25. cap. 12. *Peccatum, quod non purgatur, mox ad aliud suo pondere trahit.* Propter istas auctoritates tenetur quod peccatum potest esse pœna peccati.

SCHOLIUM I.

Ait peccatum esse pœnam peccati, quia privatio justi major pœna est, quam privatio commodi ; neque est de ratione pœnæ quod sit nolita, sed quod contra inclinationem naturæ, et sic est omne peccatum. Pro hoc faciunt loca Scripturæ ad oppositum ducta. Ita Magist. D. Bonavent. Richard. Can. citati, Bassol. Major, Gabr. hic D. Thom. de malo, quæst. I. art. 4. Valent. I. 2. disp. 6. quæst. 27. part. 3. variant tamen in modo explicandi. Doctor dat duas explicationes ad Magistrum, quomodo peccatum sit simul pœna et culpa, voluntarium et involuntarium. Sed ipse hunc modum non sequitur.

2. Ad quæstionem dico quod sic. Peccatum est pœna, quia omne peccatum est carentia boni justi convenientis, et major pœna est carentia boni justi convenientis, quam boni commodi, quia bonum justum est nobilius bono commodo, et propinquius perfectiori, et sicut proprium perfectiori est perfectius quam commune perfecto et imperfecto, sic propinquius perfectiori cæteris pari-

bus. Nunc autem justitia est propria appetitui rationali, commodum vero convenit omni appetitui; sed peccatum carentia boni justi convenientis, quia præmium est oppositio boni convenientis; igitur demeritum privat bonum conveniens.

Pœna non omnis involuntaria.

Dices, culpa non est pœna, quia non est involuntaria; nullum enim malum est pœna, nisi sit involuntarium.

Dico quod omnis pœna est contra inclinationem naturalem, quamquam actus elicitus de illa pœna sit voluntarius, ut patet de morte, licet Sancti cupiant dissolvi et esse cum Christo, adhuc illa mors est pœna, quia contra inclinationem naturalem, quamquam non sit contra actum elicitum voluntatis. Non igitur est verum quod omnis pœna est involuntaria, ita quod contra actum elicitum voluntatis, quia tunc Martyres non sustinuissent pœnam in morte; sed dicitur involuntaria, quia contra inclinationem naturalem voluntatis, non autem contra actum voluntatis elicitum.

Quomodo pœna sit involuntaria.

3. Mag. d. 35. cap. 1.

Ideo dico quod peccatum est formaliter maxima pœna. Et quomodo stant simul, quod culpa sit voluntaria, et quod sit pœna? Magister respondet quod potest accipi ut activa, vel ut passiva. Ut active sumitur est culpa, ut passive, pœna. Et quamquam ista distinctio appareat grossa, potest habere bonum intellectum, quia voluntas potest dupliciter considerari vel ut subjectum actus peccati, vel ut causa actus. Ut subjectum, non dicitur actus voluntarius, nec culpa voluntaria, sed dicitur ipsius voluntatis, quia non est in potestate voluntatis, ut est subjectum culpæ recipere talem actum, vel non recipere. Secundo modo tantum, est in potestate voluntatis, ut est causa actus demeritorii, et quia voluntas tenetur agere conformiter regulæ suæ, si non facit, peccat, et sic peccatum est corruptio boni active, vel voluntas per peccatum, et sic peccatum est culpa formaliter. Et sic corruptio, actio est a voluntate active in primo instanti naturæ, et in secundo instanti naturæ, est corruptio passio, privans subjectum a bono sibi opposito nato inesse. Sic igitur stant simul, quod in primo instanti naturæ sit culpa voluntaria inquantum est a voluntate effective, et in secundo instanti naturæ, simul tamen tempore, est subjective in voluntate, et est pœna, quia in illo instanti naturæ privat voluntatem a bono nato inesse.

Quomodo culpa etiam sit pœna voluntaria, et involuntaria, exponitur ad mentem Mag. dupliciter.

4. Aliter exponitur, et subtilius, dictum Magistri, quod in voluntate est duplex actio ad oppositum, scilicet actio de genere Actionis, et actio de genere Qualitatis, quæ dicitur *operatio*, ut volitio, quia volitio est quid absolutum et intellectio similiter. Non enim erimus beati in relationibus, sed volitione et intellectione erimus beati; igitur illa sunt absoluta. Ad volitionem igitur est actio de genere Actionis, cujus terminus est volitio; sed agens inquantum hujusmodi, non perficitur operatione perfectione prima; igitur illa volitio non est perfectio voluntatis in actu primo. Nunc autem illa operatio debet esse circa objectum, et debet esse recta inquantum voluntas est causa activa illius operationis. Igitur voluntas tenetur habere actionem rectam de genere Actionis,

quæ est elicere volitionem, sicut si voluntas sit potentia factiva, ut possit per imperium suum perfectionem producere in lapide, si tenetur ibi producere actum rectum, peccaret in non recte agere actione de genere Actionis; ut si producat ibi tibiam curvam, cum tenetur producere rectam, tamen lapis non peccaret, sed magis posset dici sibi pœna, cum natus esset recipere effectum rectum, et nunc caret perfectione, quam est natus recipere. Sic voluntas, cum producit in se volitionem non rectam, peccat in hoc, quod non recte agit actione de genere Actionis, et posterius natura inquantum recipitur in ipsa actus non rectus, est sibi pœna, et non peccat in recipiendo; et sic peccatum de genere Actionis est causa pœnæ in operatione de genere Qualitatis.

Explicatio subtilis ad Magistrum.

Similiter, esto quod Deus possit causare immediate malum actum in voluntate, sicut ipsamet potest, ipsa in recipiendo non peccaret. Ideo culpa formaliter est carentia rectitudinis in actione propria, de genere Actionis, et sic ex volitione est illud peccatum pœna, ita quod inquantum elicit, peccat, et sic est voluntarium, inquantum suscipit actum privative bonum conveniens, non peccat, sed illud suscipere est sibi pœna.

SCHOLIUM II.

Peccatum eatenus est pœna peccati, quatenus Deus propter peccata commissa deserit peccatorem, non dando ei abundantiorem gratiam; dat tamen sufficientem, alioquin non peccaret in sequentibus peccatis, quia nemo peccat in eo quod vitare non potest. Ita Doct. in Oxon. hîc dist. 37. quæst. 2. num. 24. hîc tamen in Report. adducens locum Anselmi, quo videtur velle negare sufficientem gratiam in pœnam peccatorum, nihil respondet, forte quia remittit se ad aliud scriptum. Itaque peccatum, proprie loquendo de ejus formali, non est pœna. D. Thomas citatus, et 1. part. quæst. 48. art.5. 6. ponit quatuor conditiones pœnæ, scilicet quod sit restaurativa ordinis perversi a culpa, conducens ad justitiam, bono communi bona, et a Deo volita; quarum nulla convenit peccato secundum se, seu pro formali.

5\. Unum peccatum est pœna alterius, quomodo?

Sed quomodo est unum peccatum pœna alterius? Dico quod Deus punit subtrahendo gratiam, et juste propter demeritum præcedens natura. Et sicut Deus non assistit conservando gratiam, sic dicitur punire, quia magna punitio est subtractio beneficiorum, et sic in secundo actu, cum iterum peccat, non assistit Deus ad dandum rectitudinem in illo actu, propter demeritum præcedens, et sic punit permittendo cadere in peccatum secundum.

Dices, quomodo peccat secundo, ex quo voluntas non habet in potestate sua rectitudinem secundam, quia ex quo caret gratia, non habet in potestate sua quod possit elicere actum secundum, secundum omnes conditiones, quas recta ratio dictat. Anselmus respondet quod impotentia non excusat, quando aliquis incidit in impotentiam per peccatum suum; quia igitur ille a principio potuit vitasse istam impotentiam cum habuit gratiam, quamquam tunc non possit, cum peccat, ideo tenetur ad rectitudinem in actu secundo, tertio et quarto.

Peccatum est a Deo, non efficiente, nec deficiente, sed deserente.

Ultimo, quomodo est a Deo, ut pœna peccati prioris? Dico quod illud peccatum secundum, quod est pœna peccati prioris, non est a Deo efficiente, sed non causante juste, propter demeritum præcedens, si-

cut non dare visionem beatam peccanti non est a Deo efficiente, sed non causante juste, propter demeritum præcedens, et ista pœna est pœna derelicta, et non inflicta. Quod patet secundum Gregorium Moral. 25. cap. 12. *Deserendo percussit*, etc. et secundum Augustinum contra Julianum lib. 5. cap. 5. *Deserendo, sive alio modo punit*, etc. Sicut igitur nauta per præsentiam est causa salutis, sic Deus per præsentiam bonæ operationis, et per absentiam pœnæ non agendo.

6. Ad argum. 1. Quomodo omnis pœna est a Deo.

Ad primum principale, dico quod omnis pœna est a Deo, non tamen a Deo infligente, nisi solum de pœna positiva; sed de pœnis privativis verum est quod sunt a Deo subtrahente, vel non causante, et sic potest peccatum esse a Deo, et culpa posterior pro priore non inflicta, sed derelicta.

Ad secundum. Peccatum quod est pœna, simul voluntarium, et involuntarium.

Ad aliud, dico quod peccatum est voluntarium, ut comparatur ad causam agentem, sed involuntarium et disconveniens voluntati, et pœna, ut comparatur ad susceptivum, et universaliter contra inclinationem naturalem.

Ad aliud, dico quod Deus non infligit pœnam ultra condignum, sed punit positive citra. Loquendo tamen de pœna derelicta, deserendo permittit eum cadere in majus malum, in quod incidit propter demeritum præcedens, et in omni mala sequentia, et hoc juste, ut prius dixi.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

Utrum materiale peccati sit immediate a Deo?

Alens. 2. *part. quæst.* 100. *membro* 3. *art.* 1. *et* 2. D. Thomas 1. *part. quæst.* 105. *art.* 5. *et* 1. 2. *quæst.* 70. *art.* 1. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 1. Richardus *art.* 3. *quæst.* 1. *et* 2. Durand. Capreol. Rubion. Gabr. *hic.* Bellarm. 1. *de amiss. grat.* 18. *et* 4. *de liber. arbitr. cap.* 4. Vasq. 1. 2. *disp.* 129. Vega 2. *in Trid. cap.* 15. Scotus *in Oxon. quæst.* 2.

19. Argum. primum. Circa istam distinctionem trigesimam septimam quæritur primo : *Utrum actus substratus privationi in peccato sit a Deo?* Quod non, quia voluntas recte agit, quando agit conformiter regulæ suæ ; igitur si actus ille sit a voluntate divina, voluntas creata in coagendo ageret conformiter regulæ suæ ; igitur tunc non peccaret, quia quando peccat agit difformiter.

Secundum. Item, quidquid Deus causat extra, causat ordinatissime, et ex maxima charitate ; omnis talis actus rectus est ; non igitur demeritorius.

Tertium. Item, aliquis est actus malus, qui non est malus, nisi quia prohibitus, ut comestio pomi ; igitur si Deus facit talem actum, facit eum sub ratione mali.

Contra. Oppositum, *Isaiæ* 10. Patet quod creaturæ sunt instrumenta in actu peccandi, sicut Sennacherib peccati, ut instrumentum, et tamen fuit sibi damnabile ; igitur Deus causat actum substratum culpæ. Item Augustinus super Psalmum 68. *Et non est substantia,* dicit quod *non est substantia aliqua, nihil est, et omnis substantia a Deo est ;* igitur actus substratus, sicut est, sic a Deo est.

RESOLUTIO.

Actus substratus privationis in peccato aliquando est a Deo.

QUÆSTIO II.

Utrum actus ille sit a Deo, ut peccatum?

Doctores citati q. præced. et alii apud Doct. in Oxon. hic.

2. Argum. 1. Quod sic. Pœna ut pœna, est a Deo ; igitur ut culpa est a Deo. Antecedens patet per Augustinum 83. *quæst. q.* 25. Consequentia patet, primo, quia pœna habet rationem majoris mali quam culpa, quia privat bonum naturæ, culpa vero bonum actionis ; igitur si majus malum est a Deo, et minus malum potest esse. Secundo probatur ista consequentia, quia aliquod peccatum est formaliter pœna ; igitur cum omnis pœna sit a Deo, aliqua culpa, ut culpa, erit a Deo.

Secundum. Item, subtractio gratiæ potest esse a Deo ; sed subtractio gratiæ, est subtractio rectitudinis natæ esse in actu ; talis autem est culpa.

Tertium. Item, si actus non possit esse a Deo, ut peccatum, igitur nec actus substratus posset esse a Deo. Consequens est falsum ut, argutum est quæstione præcedente. Consequentia patet, quia voluntas creata ideo dicitur causa peccati, quia est causa actus substrati, quia enim talis actus est ab ea, ideo dicitur peccare.

Contra. Oppositum, Joan. I. *Sine ipso factum est nihil;* peccatum est nihil.

Idem vult Augustinus super Psalmistam, ubi supra in quæstione antecedenti.

SCHOLIUM I.

Sententia tenens actum peccati non esse a Deo, sed totaliter a voluntate creata, suadetur ex Scriptura, Patribus, Commentatore, et quatuor rationibus, quam tenent Durand. et Aureol. htc. Probabilem aiunt Altis. lib. 2. Sum. tract. 15. q. 4 eamque tenuerunt Pelagius, et sequaces, ut refert Staplet. lib. 4. de Justif.

3. Materiale peccati est a Deo. Ad primam quæstionem, dico quod actus substratus est aliquomodo a Deo. Illud probo, quia omne ens positivum, vel est ex se, vel ab alio; iste actus est quid positivum, et non est ex se (si esset necesse esse ex se); igitur est ab alio; sed omne positivum, quod est ab alio, vel est a primo immediate, vel aprimo mediante causa secunda.

Item, dare eleemosynam potest esse peccatum, et potest esse actus meritorius ex diversis circumstantiis; igitur idem actus in specie naturæ potest esse in operatione meritoria et demeritoria; igitur habet eamdem causam in *esse* naturæ; sed substantia actus meritorii est a Deo; igitur et substantia actus demeritorii.

An actus peccati sit immediate a Deo. Secundo est declarandum quomodo est a Deo, vel ut a causa immediate agente, vel quia immediate est a voluntate, quæ immediate est a Deo, et sic mediate est iste actus a Deo. Dicitur quod utrumque potest sustineri. Primo potest dici quod voluntas est immediate a Deo, et ipsa est totalis causa immediata actus. Hoc patet per auctoritates Ecclesiast. 11. *Ab initio fecit Deus hominem, et dimisit eum in manu consilii sui*, hoc est, dimisit voluntatem sibi, ut eligat quod placuerit, ignem vel aquam, mortem vel vitam; igitur videtur quod voluntas sit tota causa immediata. Deus tamen conservat voluntatem, et coagit per influentiam generalem cuicumque actui, quem voluntas eligit.

Arguitur multis actum peccati non esse immediate a Deo. Probatur primo.

Secundo. Item, Augustinus 7. de Civitat. Dei, cap. 30. *Sic Deus res administrat, ut proprios motus agere sinat.*

Tertio. Item, idem videtur de intentione Anselmi *de Concordia prædest. et gratiæ part.* 1. *et* 2.

4. Quarto. Item, Commentator 9. *Metaphysic. comm.* 7. dicit contra istos, qui non ponunt res naturales habere actiones totales, quod convenit illis dicere quod nullum ens habeat actiones proprias, et per consequens neque essentias, quod relinquit pro impossibili.

Quinto. Idem probatur per rationes. Primo ex libertate voluntatis, quia causa libera habet in potestate sua effectum; sed si Deus est immediate causa volitionis, voluntas non est libera respectu volitionis, quia nulla causa habet in potestate sua actum, quando ad hoc quod habeat actum, requiritur alia causa, cujus motio non est in potestate sua. Sed motio voluntatis Dei non est in potestate voluntatis creatæ; igitur si ipsa est

immediate causa, non elicietur volitio libere in voluntate creata.

Sexto. Secundo, arguitur ex contingentia : Nullus effectus evenit contingenter propter indeterminationem causæ, quæ sequitur determinationem causæ prioris ; sed si istæ duæ voluntates causent immediate volitionem, voluntas creata sequitur determinationem causæ primæ, et non e contra ; igitur cum ipsa sit determinata ab æterno, nihil contingenter eveniet propter liberum arbitrium creatum.

Septimo. Tertio arguitur ex ratione peccati : Si duæ causæ causent effectum aliquem immediate, ut principalior, et minus principalis, principalis prius naturaliter causabit, licet simul tempore ; igitur Deus prius natura causabit causationem suam producendo volitionem quam voluntas creata suam. Quæro igitur in isto priori, aut causat rectitudinem in voluntate mea, aut non ? Si sic, tunc non potest voluntas mea causare contrarium, quia causa prior fortior est. Si non causat in illo priori rectitudinem ; igitur voluntas mea non potest in secundo instanti naturæ causare rectitudinem, quia si ipsa est immediate ab utraque causa, prius naturaliter causabit causa principalior quam minus principalis.

SCHOLIUM II.

Refutat dictam sententiam, quia tollit Dei omniscientiam et omnipotentiam. Hic in Report. non adeo firmiter hanc rejicit, ut in alio scripto dist. 37. quæst. 2. num. 8. Alii durius eam censurant.

5. Improbatur hæc sententia. Tamen alia via videtur concludi per rationes firmiores, quia nisi Deus esset immediata causa volitionis, sequeretur quod Deus non esset præscius futurorum, nec etiam omnipotens. Primum sequitur, quia si Deus videt ab æterno voluntatem suam determinatam ad hoc, quod debeo in tali nunc talem actum eligere, adhuc indeterminatum est si volo illud facere, ex quo voluntas mea est totalis causa immediata volitionis, et est sibi dimissa, ut eligat hoc, vel suum oppositum libere ; igitur quamquam Deus vidisset aliquem actum venturum ab æterno, qui tamen possit impediri per liberum arbitrium, omnino esset indeterminatum si hoc contingeret. Primo.

Secundo. Secundo, sequitur quod illa voluntas dicitur omnipotens, non quia facit omnia quæ vult fieri, sed requiritur ut omnia quæ vult fieri, vel a se, vel ab alio fiant ; sed per istam viam, licet voluntas Dei ab æterno voluisset hoc fieri, voluntas creata posset eligere contrarium, et ponere illud in effectu.

Tertio. Item, voluntas creata potest determinare se ad nolle illum effectum ; igitur Deus non posset causare *velle* contrarium, nisi violentaret voluntatem ; sed hoc includit contradictionem.

6. Voluntas Dei, et creata immediate causant actum. Dico igitur quod posset poni quod istæ voluntates essent immediate activæ respectu ejusdem volitionis, sicut ponentes potentiam esse activam, possunt ponere potentiam et objectum immediate agere, et patrem et matrem in productione prolis. Similiter quatuor sunt causæ immediatæ ad unum effectum, quia nihil est immediatius in genere causæ materialis quam materia, nec in genere causæ finalis quam finis, et tamen effectus est uniuscujusque

per se ; sic in genere causæ efficientis possunt poni duo efficientia immediate in genere suo, quorum unum est nobilius et perfectius, aliud minus perfectum.

Alia opinio potest sustineri.

Alia opinio similiter potest sustineri, si causa una causat aliam totaliter, et illa in suo ordine sit totalis causa alicujus tertii. Prima causa non est immediate respectu tertii, sicut patet de pluralitate formarum. Prima forma substantialis advenit materiæ primæ, ita quod ipsa est immediata causa materialis illius compositi ; sed ipsa non est immediata causa materialis illius compositi perfectioris, quia immediate perficitur ab intellectiva corpus organicum. Hoc videtur mihi probabilius, quam quod quælibet forma substantialis immediate perficiat materiam primam.

Et si argueretur, prima causa plus influit in effectum quam secunda ; igitur magis causat. Dico quod magis causare non est immediatius causare, sed quia causat causam effectus, et per consequens est nobilior quam causa secunda.

Teneo igitur quod volitio est a duabus causis essentialiter ordinatis, sive ordinentur essentialiter, primo modo, vel secundo modo.

7\.

Ad argum. 1. quæst. 1.

Ad primum principale, cum dicitur, *voluntas non errat, cum conformatur regulæ*. Dico quod potest errare, etsi sit conformis in volito, quia sic non est ejus regula. Sed si voluntas creata velit quod voluntas Dei vult eam velle, tunc non errat, quia sic est ejus regula.

Mala voluntas potest esse conformis in volito divinæ voluntati.

Unde bona voluntas sibi potest velle patrem vivere, quem Deus tamen vult mori, et mala voluntas filii potest concordare in volito cum bona voluntate Dei volendo patrem mori, quia tunc non vult quod Deus vult eam velle, si velit idem volitum quod Deus vult.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod Deus facit ordinatissime quidquid facit, stante ordine, qui nunc est, tamen actus imperatus non est ordinatus nisi tantum materialiter. Potest enim aliquis habere actum, qui est ordinatus Deo, et sibi inordinatus, tamen voluntati creatæ est inordinatus in ratione operationis, non ratione substantiæ actus in se, sed ratione circumstantiarum, quia quantum ad substantiam actus non est ordinatus, nec inordinatus.

8\.

Ad tertium. Tenetur Deus ex lege sua coagere voluntati, licet exeat in actum malum.

Ad aliud, concedo quod aliquis est actus, qui non est malus, nisi quia prohibitus, et tamen non sequitur quod si Deus facit esse, quod faciat eum sub ratione mali ; sed etsi ille actus sit prohibitus voluntati creatæ, non tamen est prohibitus voluntati increatæ, nec oportet subtrahere actionem suam in actione creaturæ. Imo secundum ordinationem suam tenetur coagere cuilibet actioni voluntatis creatæ, quamquam talis actio sit prohibita creaturæ.

Objectio.

Dices, igitur aliqua esset duplicitas in Deo, quia præcepit unum, et tamen vult contrarium, quia si nollet, prohiberet.

Solutio.

Dico quod sicut præcepit de immolatione Isaac, et voluit voluntate signi, et tamen noluit voluntate beneplaciti, sic prohibet creaturæ actus, quos non vult voluntate antecedente, tamen quando voluntas eligit talem actum, coagit sibi.

SCHOLIUM III.

Ostendit primo repugnare voluntatem Dei peccare in se ; tum quia non potest averti a se formaliter, vel virtualiter ; tum etiam, quia nihil potest velle, nisi ut debite volendum est. Secundo, probat non posse Deum causare peccatum in alia voluntate, tribus auctoritatibus, quas tamen impugnat, sed post explicat quam habeant vim.

9. Ad quæstionem secundam.

Ad secundam quæstionem, quia quæritur : *An peccatum sit a Deo sub ratione peccati ?* dico quod non potest peccare causando peccatum in se ; neque potest esse causa primi peccati in alio, sed aliquo modo potest esse causa peccati secundi in alio. Primum patet, quia peccatum formaliter, vel est aversio formalis a Deo, vel virtualis. Primo modo non potest voluntas Dei averti a se, neque contrarie, neque negative, quia si sic, sequeretur quod vel esset voluntas sua actu aversa, vel quod esset mutabilis ; et si esset aversa, non posset converti ad bonum, quantum est ex se, igitur esset prava voluntas.

Deus non potest peccare aversione a se, nec formali, nec virtuali.

Item, omnis voluntas, quantum est ex se, summe vult sibi commodum, et potest recte velle sibi summum commodum, quod non repugnat justitiæ, hoc est summum, quod sibi competit ; sed voluntati divinæ competit summum commodum ; igitur hoc potest summe velle non repugnante justitia. Non igitur potest peccare aversione formali, neque aversione virtuali, probo, quia duo contraria non stant simul formaliter ; igitur nec assensus ad duo simul, quæ nota sunt esse contraria virtualiter. Non enim stat simul quod sit assensus formalis principii, et dissensus conclusionis, quando videtur conclusio demonstrative sequi, ut patet ex 2. Prior. et 1. Posterior. *Omnis mula est sterilis,* etc. illud enim est verum, quia dubitatur hanc esse mulam, vel quia hoc noto non videtur discursus ; igitur cum aversione formali ad Deum, non stat aversio virtualis in vidente, quod illa est aversio virtualis ; Deus enim videt omnia.

Deus non potest velle aliquid, nisi ut decet.

Item, non possit Deus habere aversionem virtualem, nisi quia vellet aliud ab ultimo, eo modo quo non esset volendum ; sed Deus nihil potest velle, nisi sicut est volendum, quia nihil aliud a se potest velle, nisi in ordine ad se, et sicut est volendum.

10. Deus non potest esse causa primi peccati.

Secundo, declaratur quod voluntas Dei non potest esse causa primi peccati in alia voluntate, quia secundum Augustinum 83. quæst. q. 3. et 4. *Nullo sapiente auctore fit homo deterior, sed propter peccatum fit homo deterior.*

Item, ibidem, quæst. 11. *Ad cujus causalitatem pertinet omne quod est, illud non est causa non esse* ; sed Deus est hujusmodi ; igitur, etc.

Item, Anselmus *de Libero arb. cap.* 8. discipulo quærenti si Deus posset auferre liberum arbitrium voluntatis, respondet quod non, *quia si sic, aut hoc esset volens, aut nolens* ; *non nolens, quia nihil facit nolens ; non volens, cum voluntatem esse rectam sit eam velle quod Deus vult eam velle ;* igitur si Deo volente aufertur libertas voluntatis, tunc Deus vult eam velle quod non

vult eam velle ; nihil autem impossibilius.

11.
Solvit auctoritates adductas.

Prima istarum rationum non concludit, nam non sequitur : si homine sapiente auctore non fit homo deterior, igitur nec Deo auctore, quia homo sapiens non operatur, nec cooperatur ad hoc, quod aliquis peccet, quia tunc non maneret in charitate, cum tenetur diligere proximum sicut seipsum ; sed Deus non sic tenetur diligere hominem, sicut seipsum ; igitur Deo auctore potest homo fieri deterior, hoc est, non cooperante, quia sic solum est quærenda causa privationis, et homo sic non posset non cooperari, et manere in charitate, ubi sciret quod non cooperari foret causa peccati in proximo.

Secunda ratio non concludit, nisi de causa agente naturaliter. Si enim ad causalitatem causæ naturalis pertinet omne quod est, ipsa non potest subtrahere, nec diminuere aliquod *esse*. Sed causa libera bene potest non dare, cum ipsa sit totalis causa entitatis ; unde si ratio concluderet, probaret quod voluntas nostra non posset esse causa *non esse* alicujus, cujus est totalis causa.

Tertia ratio non concludit, quia illa ratio secundum illam distinctionem concluderet quod ego non possem peccare, quia si sic, aut Deo volente, aut nolente ; si nolente, prohiberet me peccare ; si volente, cum voluntas sit recta, quæ vult quod Deus vult eam velle, igitur non peccarem, quia Deus vult me peccare. Nec etiam sequitur illud inconveniens, quod Deus vult eam velle quod non vult eam velle, secundum quod nihil est isto impossibilius, quia si oportet quod sit ibi contradictio, igitur Deus de potentia absoluta non posset auferre rectitudinem a voluntate, nec libertatem. Consequens est falsum, quia Deus potest causare prius sine posteriori, et sic conservare. Cum igitur natura voluntatis sit prior libertate et rectitudine, Deus posset unum conservare, aliud non.

An potest Deus facere voluntatem sine libertate.

12.
D.Thom.1. p.q.48. art. 8.
Alio ratio pro opinione ista.

Quarto, apponitur ratio magistralis ad conclusionem in priorem, secundum quod malum pœnæ potest esse a Deo, sed non malum culpæ, quia pœna repugnat bono creaturæ formaliter ; sed culpa repugnat bono divino formaliter, quia opponitur dilectioni Dei, qua Deus in se ipso amatur.

Rejicitur.

Sed illa ratio minus valet, primo enim sequitur quod nihil in entibus possit causare peccatum, quia Deus illud non permitteret, quod sibi repugnat, quia si esset calidum infinitum in natura, si propter ejus activitatem non possit causari sibi repugnans formaliter a causa fortiori in entibus, igitur multo fortius permitteret id fieri a causa debiliori. Si igitur culpa repugnat formaliter bono divino, cum illud sit infinitum, non permittet aliquam culpam in entibus. Præter hoc si culpa esset destruens bonum divinum formaliter, sicut ille dicit, tunc esset contra bonum creaturæ formaliter, et hoc tantum in actu secundo, sicut potest dici quod gratia est bonum divinum, quia a solo Deo datur, et illam privat culpa tantum ; igitur metaphorice est culpa contra bonum divinum.

SCHOLIUM IV.

Hic tenet Doctor, si Deus non esset paratus concurrere ad rectitudinem, quod voluntas creata nullo modo peccaret, quia non haberet in sua potestate bene operari. Docet etiam Deum dare voluntate consequenti, quod dare voluit antecedenti, si non ponatur obex ; unde hæc causalis est vera, ideo Deus non ponit rectitudinem, quia causa secunda non ponit, et non e contra, de quo latius in Oxon. hic quæst. 2. num. 14. Ex quo patet juxta mentem Doctoris, Deum minime prædefiniisse actum peccati absolute, nulla nostra cooperatione prævisa, quia non erat paratus, quantum est de se, causare actum bonum mecum, antequam prævidit quid eram facturus ; si ergo prædeterminavit talem actum malum a se, et a me debere fieri, hoc decreto posito, sine ullo meo concursu vel consensu præviso, repugnat quin effectum habeat. Unde communiter Scotistæ talem prædefinitionem absolutam negant, quos vide in Oxon. hic in Scholio num. 14. et colligitur ex Doct. expresse in 4. dist. 49. quæst. 6. ubi ait tolli libertatem causæ secundæ, *si præveniatur a causa superiore agente ad unum*, et 2. Physic. quæst. 8. docet causam secundam determinare causam primam. Vide Scholium in Oxon. primo dist. 39. num. 23. ponendo tamen scientiam conditionalem in Deo, salva libertate nostra, ejus decreta de futuritione actuum nostrorum stare possent.

13. **Si Deus esset causa non rectitudinis, adhuc non esset causa peccati.**

Dico igitur ad istum articulum secundum, quod Deus de potentia absoluta potest esse causa non rectitudinis in actu, et tamen adhuc non esset causa peccati. Primum declaro, quia Deus potest conservare prius sine posteriori, cum hoc possit voluntas nostra ; igitur cum actus sit prior rectitudine vel curvitate in actu, Deus potest agere cooperando voluntati ad actum, et non cooperari ad rectitudinem.

Secundum declaro, quod non propter hoc esset causa peccati, quia voluntas tunc non peccaret in operando non recte, quia nisi Deus cooperaretur ad rectitudinem sicut ad actum, non esset voluntas debitrix rectitudinis, quia non haberet in ejus potestate recte operari, quia si Deus non coagit ad rectitudinem, subtrahitur sine quo non est in potestate voluntatis recte operari. Ideo auctoritates Augustini et Anselmi non concludunt de potestate absoluta, tamen de potentia ordinata quidquid Deus antecedenter dedit, dabit voluntate consequente, nisi impedimentum ponatur ex parte receptivi ponendo obicem. Nunc autem homo ex libero arbitrio potest agere recte, hoc est, non oblique, et ante primum peccatum nihil impedit ex parte passi, quare Deus non debeat dare voluntate consequente, quod dedit voluntate antecedente, quia ante primum peccatum non ponit obicem ; igitur ante primum peccatum non potest Deus de potentia ordinata subtrahere influentiam suam, quin agat cooperando ad rectitudinem sicut ad actum.

14. **Prima causa uniformiter agente, potest causa secunda peccare.**

Quomodo igitur contingit primum peccatum post gratiam ? Dico quod quando duæ causæ concurrunt active ad hoc, quod actus sit rectus, non est rectitudo in effectu, nisi in utraque causa sit rectitudo ; igitur prima causa non subtrahente rectitudinem, sed uniformiter agente, potest secunda causa oblique agere, quia rectitudo est ab ambabus, ut a causa integra. Ideo Deo agente potest voluntas creata oblique agere, ita quod ipsum est primum subtrahens rectitudinem, et sic intelligit Augustinus quod *sapiente auctore non fit homo deterior,* quia sapiens inquantum sapiens, nunquam potest esse primum subtrahens recti-

tudinem, sed bene potest esse secundum subtrahens ; propter demeritum primi subtrahentis, et sic est intelligenda alia auctoritas, quod *illud ad cujus causalitatem pertinet esse quod est, non potest esse primum subtrahens.*

Homo non peccat, Deo volente, neque nolente.

Ad Anselmum, dico quod neque peccat homo Deo volente, neque nolente, sed Deo non volente, sicut nec annihilat volens, nec nolens, sed tantum non volens conservare. Et cum hîc dicitur, hoc est voluntatem esse rectam, velle quod Deus vult eam velle, verum est, sed non oportet quod velit hoc, quod Deus vult eam velle voluntate signi. Et sic cum rectitudine voluntatis createæ stat, quod velit quod Deus vult eam velle voluntate beneplaciti, et quod non velit quod Deus vult eam velle voluntate signi, sicut Deus voluit Isaac interfici, et non interfici, quæ non repugnant. Dico igitur quod ratio Anselmi non concludit de potentia absoluta Dei, sed de potentia ordinata non potest Deus velle actu positivo rectitudinem non esse in voluntate absque demerito, nec auferre libertatem. Tamen hoc auferre non concludit contradictionem, sed inconveniens est Deum velle voluntate beneplaciti oppositum illius, quod vult voluntate antecedente sine demerito recipientis.

Auferre libertatem voluntati, non est contradictio.

15\.

Loquitur de pœna large sumpta pro omni incommodo.

De tertio articulo, quod Deus potest esse causa peccati secundi, aliquo modo videtur, quia peccatum secundum est pœna primi ; sed omnis pœna est a Deo. Dico quod verum est de pœna positiva, quod hæc est positive a Deo, tamen si peccatum est pœna peccati, non omnis pœna est in voluntate a Deo agente, neque non agente, sic quod sit in voluntate ex hoc quod Deus non agit. Omnis tamen pœna est in voluntate ab ipsa voluntate agente, quia prima pœna, quæ est primum peccatum, est a voluntate creata totaliter, ita quod nec a Deo, quia infligit, nec quia subtrahit rectitudinem ; ipsa enim voluntas creata est nata recte agere, et ad hoc tenetur, et Deo agente uniformiter voluntas creata primo subtrahit rectitudinem. Ideo omnis culpa est a voluntate creata, sed non omnis a Deo subtrahente rectitudinem, quia prima carentia tantum est a voluntate creata subtrahente rectitudinem Deo agente uniformiter sicut prius ; sed secunda carentia potest esse a Deo subtrahente rectitudinem juste.

Exemplum ad hoc : Si aliquis debeat legere in libro, duo sunt sibi necessaria, apertio palpebrarum, et lumen. Esto igitur quod illuminans non subtrahat lumen, si sit clausio palpebrarum, non erit visio, et tunc si in secundo instanti naturæ subtrahatur lumen propter ejus demeritum in primo instanti naturæ, in secundo instanti erit non visio ex duplici causa. Sic in primo instanti naturæ voluntas creata subtrahit rectitudinem, et tunc in secundo instanti est ex duplici causa, inquantum est a voluntate creata, est culpa; inquantum a Deo, est pœna peccati in primo instanti naturæ.

16\.

Ad arg. 1. hujus q. 2

Ad primum principale nego istam consequentiam, peccatum inquantum pœna est a Deo, igitur inquantum culpa, quia jam patet quod alia ratione est pœna, et alia ratione

culpa. Et cum dicitur quod magis malum est pœna quam culpa, dicit unus Doctor *, est magis malum culpa, quia facit hominem magis malum, quia bonum vel malum simpliciter consistit in actu, et non in potentia. Illud non valet. Non enim dicitur albedo magis color quam nigredo, quia magis colorat superficiem, sed e contra, quia plus est de natura coloris in albedine, et ideo sequitur quod magis causat in subjecto. Dicit etiam idem Doctor quod bonus usus est melius quam illud, quo utens potest uti, et ideo privatio est pejor ibidem; similiter est falsum, quia simpliciter melius est illud, quo potest uti quam usus, etsi non sit laudabilius. Et præter hoc sequeretur quod actus voluntatis esset nobilior quam intellectus, cum actus voluntatis sit ultimus usus, quod tamen ipse negat. Similiter aliud dicit, quod perfectio secunda est perfectior quam perfectio prima, quod impossibile est, quia accidens nunquam est perfectius substantia recipiente accidens.

* S. Thom. 1. p. q. 48. art. ult.

Melius est principium utendi, quam usus.

Dico igitur quod malum culpæ est pejus quam malum pœnæ, quia privat bonum perfectius quam pœna, nam culpa privat bonum justitiæ, sed pœna privat bonum commodi. Neutrum tamen horum privat bonum in actu primo, sed bonum, quod dicit perfectionem secundam. Nec potest culpa privare bonum naturæ, hoc est, intrinsecum, quia gradus, sine quo potest perfectio prima manere, non est de essentia ejus.

Et cum dicitur postea, quod aliquod peccatum est formaliter pœna, dico quodlibet peccatum secundum posset dici formaliter culpa; hoc tamen erit inquantum est a voluntate creata, et nunquam inquantum est a Deo nisi deserendo, et inquantum est a Deo, est pœna.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod a Deo potest esse subtractio in secundo peccato, non autem in primo instanti naturæ de potentia ordinata, et sic potest Deus in secundo instanti esse causa culpæ non agendo, et juste, ut dictum est.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod voluntas creata non peccat, quia tantum actus talis est ab ea, quantum ad substantiam actus, quia voluntas Dei peccaret in hoc, quia etiam talis actus est ab ea; sed peccat voluntas creata, quia elicit talem actum, et difformiter regulæ suæ; unde est peccatum, inquantum elicitur ab aliquo debente concorditer agere regulæ. Sed non sic tenetur voluntas divina causare talem actum solum ut concorditer regulæ, sed ex potentia ordinata tenetur coagere cuilibet actui voluntatis creatæ.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum intentio sit actus voluntatis circa finem ultimum ?

Alens. 2. *p. q.* 106. *m.* I. 2. *et* 3. D. Thom. I. 2. *q.* 12. *art.* 2. *et hic q.* I. *a.* 4. D. Bonav. *a.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 3. *q.* 2. Durand. *q.* 2. Gabr. *q.* I. Vasq. I. 2. *disp.* 40. Scot. *hic in Oxon.*

1. Ad argum. primum. Circa distinctionem trigesimam octavam quæritur : *Utrum intentio sit actus solius voluntatis respectu finis ultimi ?* Quod non. Secundo Physic. text. 49. *Omne agens per se agit propter finem* ; agentia naturalia sunt agentia per se ; igitur talia tendunt in finem; non igitur sola voluntas.

Secundum. Item, Augustinus 12. de Trinit. cap. 2. *Non est visio distincta sine intentione copulante* ; visio non est actus voluntatis ; igitur intentio potest esse ipsius intellectus.

Tertium. Item, Matth. 6. *Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus lucidum erit.* Lumen pertinet ad intellectum ; igitur intentio non est solius voluntatis.

Quartum. Item, si esset solum respectu finis ultimi, non esset respectu alterius. Consequens est falsum, quia voluntas intendit finem propinquum, et non solum ultimum. Præter hoc, eodem actu vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

Contra. Oppositum, Magister in littera dicit quod multa volumus, propter quæ alia volumus.

SCHOLIUM.

Conclusio est affirmativa, requirit tamen intentio actum intellectus. Actus collativus medii ad finem forte habet duos alios actus circa extrema collationis. Si uno actu tendatur in medium et finem, erit simul intentio et usus.

2. Dico ad quæstionem quod *intendere* proprie est in aliud tendere, et hoc modo principaliter est potentiæ liberæ, cum vero libere velle sit totius liberi arbitrii quod includit intellectum et voluntatem, et sic totius potentiæ liberæ erit *intendere*. Dico etiam quod voluntas potest ordinare objectum suum ad aliud, quia potest referre unum ad aliud, sicut intellectus, propter ejus immaterialitatem et libertatem, et potest ad invicem comparare, et potest conferre et discurrere. Iste actus potest dupliciter considerari, vel secundum quod est quid volitum solum, vel ut est propter quod aliud est volitum. Hoc vult Anselmus, quod *in volito est dare quid et cur*, et quod refertur ad aliud, dicitur usus, sic intentio dicitur voluntatis proprie ; unde *intendere* dicitur in aliud tendere. Non enim proprie dicitur intendere, quod ab alio ducitur ; talia enim magis tenduntur quam tendant, ut potentiæ naturales mere, et potentiæ sensitivæ. Sed potentia libera tendit, et non ducitur ; præter hoc

tendere non dicitur proprie nisi respectu non habiti, et hoc per medium intendens, et terminum.

Finis ultimus alius positivus, alius negativus.

Sed estne idem actus respectu ultimi finis immediate, et qui est ad ultimum per media? Dico quod *ultimum* potest accipi dupliciter, vel simpliciter ultimum, quod omnino non est ad aliud ordinabile, vel ultimum negative, et pro tunc, quia non actualiter ordinatur tunc ad posterius, licet, habitualiter ordinetur. Primo modo, non oportet quod omnis intentio sit respectu ultimi immediati, nec per consequens quod idem sit actus respectu ultimi, pro respectu ejus ad ultimum. Secundo modo, dico quod sic, quia omnis intentio est respectu alicujus ultimi tunc cogniti in actu. Sicut dare pauperi eleemosynam, datur sibi, ut pascatur, tunc usus non est ultimum, etsi ulterius pascatur, ut Deo placeat, adhuc illud habet rationem ultimi, tunc, ideo intentio non potest esse usus.

3\.

Intentio unus actus collativus.

An tamen sit unus actus intentio illorum, quæ sunt ad finem, et finis? Dico quod actus collativus est unus, et tamen duorum, aliter nullo actu cognosceretur conclusio vera propter principia, nec intenderentur quæ sunt ad finem propter finem. Intentio igitur potest esse unus actus collativus circa duo, et potest esse duo actus distincti intendendo illud in se, quod est ad finem in se, alia et alia intentione. Et forte quando est actus collativus, sunt duo alii actus distincti secundum se, quia nisi simul sit actus hujus secundum se, et illius secundum se, quando est actus collativus, non bene judicatur convenientia, et differentia istorum secundum se; nec video unde destruantur illi actus distincti secundum se, cum actus collativus supervenit. Sicut enim visus simul habet actum albedinis distinctum secundum se, et nigredinis secundum se, quando actu judicat diversitatem, sic intellectus, quando habet actu actum collativum duorum, habet actum distinctum utriusque extremi secundum se, et voluntas in conferendo et tendendo in finem propter id, quod est ad finem.

4\.

Ad argum. primum. Naturalia magis aguntur ad finem.

Ad primum principale, concedo quod omne agens per se agit propter finem, et similiter ex intentione finis. Sed æquivocatur *intentio*, quia naturaliter activa vel passiva non proprie tendunt in finem, sed tenduntur vel ducuntur ab Intelligentia cognoscente finem, ideo non oportet quod proprie intendant finem, sed dirigantur ab intendente.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod intentio, de qua loquitur Augustinus, est ipsius voluntatis; et non dicit quod in omni visione distincta concurrit volitio distincta, quia saltem prima visio distincta præcedit, quia intentio distincta voluntatis non potest esse ante distinctam intellectionem. Sed ante distinctam intellectionem potest esse visio exterior distincta, cum visio potest incipere a distincta intentione copulante, vel esse simul cum illa, vel potest esse ante eam, ideo non est necesse quod solum sic incipiat.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod requiritur recta ratio, si debet esse recta visio spiritualis et utilis, vel quod recta intentio requiritur tanquam prævia, vel saltem communiter.

Ad quartum.

Ad aliud, dico quod omnis inten-

Intentio quandoque circa finem et media.

tio proprie est ultimi finis pro tunc, et possibile est, quod eodem actu tendendi tendat voluntas ad finem, et in ea quæ sunt ad finem ; et alio actu distincto, et alio, et forte quando eodem actu collativo vult finem, et ea quæ sunt ad finem, aliquo actu distincto vult finem, et alio actu vult ea quæ sunt ad finem.

DISTINCTIO XXXIX.

QUÆSTIO I.

Utrum Synderesis sit in voluntate?

Alens. 2. *p. q.* 76. *m.* 1. 2. D. Thom. 1. *p. q.* 79. *art.* 12. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* 1. *a.* Richard. *a.* 3. *q.* Durand. *q* 4. Gabr. *quæst.* 1. Vasq. 1. 2. *d.* 39. Scot. *in Oxon.*

1. Argument. primum. Circa istam distinctionem trigesimam nonam quæritur primo: *Utrum illud in nobis, quod semper resistit malo, sit in voluntate*? Quod sic. Hieronymus, et ponitur in littera, dicit quod *illud in nobis semper vult bonum, et odit malum*; velle et odire sunt ipsius voluntatis.

Secundum. Item, Ambrosius, et ponitur in littera, dicit quod *voluntas naturaliter vult bonum*; igitur necessario vult bonum; igitur necessario fugit malum, et resistit sibi per aliquid in ea.

Tertium. Item, Anselmus de Concordia, cap. 26. et 44. *Voluntas non velle commodum nequit sibi, nec justa, cum bona justa sint meliora,* ut probatum est prius.

Quartum. Item, appetitus inferior habet quo repugnat disconvenienti; necessitate enim naturali fertur in sibi conveniens; igitur et appetitus supremus.

Contra. Superior scintilla rationis, synderesis. Oppositum, Magister in littera de superiori scintilla rationis, quæ non potuit evelli in Cain, quæ dicitur *synderesis*; superior scintilla rationis non est in voluntate, sed in intellectu.

QUÆSTIO II.

Utrum conscientia sit in intellectu, vel in voluntate?

Alens. 2. *p. q.* 77. *m.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 79. *a.* 13. D. Bonav. *hic a.* 1. *q.* 1. Richard. *a.* 2. *q.* 1. Gabr. *q.* 1. Vasq. 1. 2. *disp.* 39. Scot. *in Oxon. hic.*

2. Argument. primum. Quod in voluntate, quia conscientia dicitur bona, vel mala; bonitas et malitia tantum sunt in voluntate.

Secundum. Item, pœna pertinet ad conscientiam; sed gaudium et pœna, vel tristitia pertinent ad partem appetitivam; dicitur enim pœna, vermis, remorsus conscientiæ.

Tertium. Item, si conscientia sit in intellectu, qui haberet plus de cognitione, haberet plus de conscientia; consequens est falsum manifeste.

Contra. Oppositum, Eccles. 2. *Scit conscientia tua, quia et tu,* etc. ubi ponitur *scire* ipsa conscientia; *scire* est actus intellectus.

Item, actus conscientiæ sunt *testificari, accusare, judicare, dirigere* et *legere quasi in libro.* Omnes isti actus sunt ipsius intellectus; non igitur est conscientia in voluntate.

Aliæ duæ quæstiones hîc possunt proponi absque argumentis, scilicet *utrum omnis conscientia liget*? et *utrum gravius peccet qui facit secun-*

dum conscientiam erroneam, quam qui facit contra eam.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, synderesim et conscientiam esse in voluntate, refutatur quoad synderesim, quia actus hujus necessarius ; sed nullus actus voluntatis est talis, quia nec necessario vult bonum, vel fugit malum, de quo in Oxon. 1. q. 4. Synderesis ergo est in intellectu, quia necessario murmurat contra malum, alliciens voluntatem ut idem faciat.

3. Opin. Henr. quodl. 1. q. 10.

Ad duas primas quæstiones respondet unus Doctor quod lex naturæ continet universales regulas agendorum, et pertinet ad intellectum. Similiter ibi est conclusio conclusa practice, vel dictamen ultimatum rationis. Istis duobus in intellectu correspondent duo in voluntate ; legi naturæ in intellectu correspondet in voluntate motor universalis, et dicitur *stimulus, vel synderesis*, et dicitur esse quædam inclinatio naturalis ad id, quod dictat lex naturæ rationi rectæ, vel dictamini rationis. Circa conclusionem correspondet in voluntate motor particularis, et dicitur esse *conscientia*, ita quod per electionem est assensus illi, quod est conclusum syllogismo practico ; ponit igitur synderesim in voluntate, et conscientiam. Similiter et alibi dicit idem Doctor quod illud dictamen rationis imponit onus voluntati, etsi est dictatum ratione demonstrativa, imponit onus necessario voluntati, ita quod non est in potestate voluntatis recipere, vel non recipere. Si autem est dictatum ratione probabili tantum, non necessario imponit onus voluntati, tamen voluntas potest dimittere a dictato necessario a ratione imperando intellectui non considerare talia ; vel quod intellectus stet circa alia considerata, vel quod inquirat aliquas rationes apparentes in contrarium ; et sic exponit intentionem Philosophi de hac materia. Primo igitur est ratio recta, et est lex naturæ in intellectu, quod superiori est obediendum. Deinde sub lege naturæ de particulari agibili ille est superior, et concluditur quod huic est obediendum. Deinde sequitur onus impositum voluntati. Deinde voluntas plane eligit dictatum a ratione. Deinde fit in ea conscientia.

Synderesis et conscientia in voluntate secundum Henricum.

4. Voluntas non necessario vult bonum vel malum de quo 1. d. 1. q. 4. et 4. dist. 4. q. 9.

Aliter tamen intelligo, quod ista sint ponenda in intellectu, quod primo declaro. De re ipsa non solum intellectus habet cognitionem per se de principiis speculabilibus, sed etiam de per se principiis agibilibus, quæ sunt per se nota in illo genere notis terminis, quia prima principia agibilia non possunt plus resolvi in principia speculabilia, quam e contra, sed sunt prima et per se nota correspondentia legi naturæ. Sed dictum est prius quod voluntas non necessario tendit in finem ostensum viatori, quia non potest aliquid ei ita clare ostendi, dum est in via, quin possit hoc non velle ; igitur non est aliquod ita malum, quod possit sibi ostendi, et sub ratione mali quantumcumque noti, a quo necessario dissentiat. Non enim habet necessario *nolle* respectu mali noti, nec *velle* respectu boni qualitercumque cogniti in via ; igitur illud quo necessario est assensus bono, erit in intellectu. Intellectus enim potest videre principia in lumine naturali ; quibus necessario assentit, et conclusionibus, quas videt necessario sequi.

5. Dices, etsi voluntas inquantum libera, non velit bonum necessario, tamen ut natura, necessario tendit in bonum.

Dico quod nunquam voluntas sit potentia operativa, adhuc est receptiva volitionis, et tantum ut libera operatur, quia ut recipit, nullum actum secundum habet, nec aliquem actum elicitum potest habere, ut natura, hoc est, ut tantum appetitus, sed tantum habet inclinationem naturalem, et non ducit (ut sic, sicut aliquis appetitus secundum quod hujusmodi, secundum Damascenum), sed ducitur. Hoc patet ex intentione Augustini in Enchiridio, 14. quod *voluntas neque dicenda est non libera, neque non voluntas, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum non volumus, sed nequaquam velle possumus* tamen *non velle* negative potest voluntas habere respectu cujuscumque objecti; igitur intellectus practicus est, qui necessario assentit agibilibus, voluntas autem libere. Quidquid igitur est onus impositum voluntati, dico quod non est aliquid receptum in voluntate ab intellectu ostendente. Sed potest dici naturalis ordo, quia difficile est voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile. Sicut voluntas naturaliter inclinatur sibi dimissa ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis. Igitur si synderesis dicit aliquid resistens malo, tantum erit in intellectu, ut habitus primorum principiorum agibilium, et in hoc dicitur remurmurare, quia iste habitus inclinando facit voluntatem remurmurare, faciendo quod in se est, ad hoc quod voluntas remurmuret. Huic concordat nomen *synderesis*, quia dicitur esse cum electione. Sed electio non dicitur esse cum electione; igitur non videtur electio.

Difficile est non sequi quod a ratione practica ultimatim dictatum est.

SCHOLIUM II.

Conscientiam esse in intellectu, quia est conclusio, vel habitus ad sic concludendum, cui conformanda est electio recta. Differt a synderesi, quia hæc est habitus principiorum practicorum. Probatur, quia talis conclusio præcedit electionem voluntatis, et gignit uno actu habitum. Explicat quomodo majorem habentes scientiam habitualem, quandoque minus habent conscientiam.

6. De secunda quæstione, in quo sit *conscientia*, dico per idem, quod sicut intellectus practicus assentit principiis agibilibus, sic assentit conclusioni practicæ, quam videt necessario sequi; igitur ille assensus, quando est demonstrativus, vel per rationem necessariam, necessario est natus regulare electionem. Cum igitur illud dictamen sit ante electionem, illud non erit in voluntate, nec potest generari nisi per multos actus. Alia est differentia inter habitus intellectus et voluntatis, quia ita perfectus habitus Mathematicus potest generari per unum actum, sicut per multos, nunquam sic est in voluntate de habitu morali. Nunc autem non est necesse quod talis habitus sit in voluntate regulans necessario, sicut in intellectu, quia vel in hoc solo est dissimile, quia voluntas libere operatur; et ideo, ut vult Aristoteles 8. Topic. *semper vel est serenda instantia alibi, vel est dicendum hoc,*

Conscientia in intellectu.

Habitus intellectus uno actu gignitur, voluntati non.

quod est solum tale. Unde si esset talis habitus in voluntate, esset virtus moralis, et tunc conscientia esset temperantia, vel justitia, quod non conceditur.

7. Conscientia concors scientiæ rectæ.

Ideo dico quod conscientia est in intellectu, et si est actualis, est dictamen actuale in intellectu, et si est habitualis, est dictamen habituale, et ideo est concors scientiæ rectæ. Unde vult Aristoteles, 7. *Ethicorum*, quod scientia practica est dictamen conforme se habens appetitui recto, et tamen habens majorem scientiam habitualem, non propter hoc patet majorem scientiam actualem, quia non actu considerat; illa enim scientia habitualis quasi dormit. Si tamen iste habet majorem cognitionem actualem quam ille, etsi ita certum est, vel certius huic quam illi, si tantum assentiat, vel plus intellectus hujus sicut illius, habebit conscientiam æqualem, vel majorem, quia licet per eamdem rationem esset huic notum, et illi aliquid, adhuc posset intellectus unius fortius ligari quam alterius, quia clarius videt necessitatem consequentiæ, vel quia nullas rationes habet in contrarium sophisticas, alius tamen habet. Ideo concedo universaliter quod habens majorem cognitionem actualem cœteris paribus, habet majorem conscientiam, tamen potest voluntas subterfugere per *non considerare* ipsius intellectus, vel per *considerare* contraria, vel propter vacillationem, quam habet propter rationes sophisticas. Istam viam tenet Bonaventura.

Habens majorem scientiam actualem, habet majorem conscientiam.

8. Ad argum. 1. quæst. primæ.

Ad primum principale primæ quæstionis, dico quod istud in nobis semper vult bonum, et odit malum antecedenter. Unde superior portio rationis in Cain facit quantum in ea fuit, quod voluntas vellet bona, et odiret mala, et sic antecedenter vult, non formaliter.

Ad secundum. Velle naturale voluntatis, non est actus elicitus.

Ad aliud dico, quod voluntatem velle bonum naturaliter, non est illud *velle* aliquis actus elicitus. Unde nullus motus est in bonum, sed tantum inclinatio naturalis, quæ est actus primus, vel saltem non elicitus, cum sit a voluntate, inquantum appetitus tantum.

Ad tertium.

Ad aliud posset negari consequentia, voluntas nequit non velle commoda; igitur nec justa. Dico tamen ad antecedens, quod aliud est loqui de voluntate nunc, et aliud, si esset appetitus eo modo, quo ut fingit Anselmus, quia tunc tantum haberet affectionem commodi necessitate naturali, nec esset peccatum, quia non esset libera, et ideo non posset non velle commoda. Sed nunc nullum commodum necessario vult actu elicito, sicut nec aliquod justum.

Ad quartum.

Ad aliud, dico quod appetitus inferior necessario tendit in sibi conveniens, ideo *ducitur et non ducit*, secundum Damascenum, *cap.* 43. sic appetitus supremus habet inclinationem naturalem, si sibi derelinquatur. Sed ista inclinatio non est *velle*, nec aliquis actus elicitus. Et in hoc est dissimile, quia appetitus inferior necessario elicit actum respectu convenientis sibi, appetitus vero supremus libere quemcumque elicit respectu sibi convenientis.

9. Ad argum. 1. q. secunds. Bonitas non tan-

Ad primum secundæ quæstionis, cum dicitur, *bonitas et malitia tantum approprianiur voluntati*, dico quod verum est de bonitate morali,

tum est voluntatis actum. ut intellectus practicus, et voluntas sunt unum principium, tamen distinguendo intellectum practicum a voluntate, non est verum, quia rectum et bonum magis transumitur ad intellectum practicum.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod pœna non pertinet ad conscientiam, nisi antecedenter vel concomitanter, sed pertinet formaliter ad partem appetitivam, nec est tristitia, nec gaudium in primo actu voluntatis, sed primo vult solum, secundo intellectus apprehendit hoc ultimum a voluntate, et tunc, si est disconveniens, sequitur tristitia in voluntate, vel gaudium, si est conveniens, quia illæ sunt passiones in voluntate. Gaudere et tristare, quomodo pertinent ad conscientiam. Tamen ad conscientiam pertinet gaudere antecedenter, non formaliter, quia remorsus conscientiæ est effective a conscientia. Et quando voluntas eligit illud quod recta ratio dictat, non sequitur remorsus conscientiæ, nec aliqua tristitia.

Ad tertium. Ad aliud, dictum est prius quod non minuitur conscientia, nisi non considerando, vel quia non æque certa est notitia, quamquam duo habent notitiam per eamdem rationem necessariam, et unus potest vacillare propter rationes sophisticas ad oppositum, quas nescit solvere.

SCHOLIUM III.

Conscientia conformis legi Dei semper ligat, si autem dictat aliquid esse necessarium ad salutem, quod tamen est indifferens, etiam ligat, quia omittens licitum, quod judicat necessarium ad salutem, contemnit eam. Si vero dictat aliquid faciendum, quod est malum, Doctor tenet non esse sequendam, sed deponendam, quod verissimum est, quando occurrit aliqua ratio contra. Sed si admittatur conscientiam hoc ita dictare quod nihil in contrarium occurrat, sequenda est, ut si quis erronee judicaret se teneri servare fidem concubinæ, nullaque cogitatio in contrarium occurreret. Casus forte raro, aut nunquam contingit. Plures tamen tenent in quibusdam præceptis Decalogi ignorantiam quandoque excusare, quibuscum et ego sentio.

10. Ad tertiam quæstionem, cum quæritur, *an omnis conscientia liget*; dico quod potest esse conscientia de lege divina, vel de actu indifferente, vel conscientia erronea de actu contra legem divinam. Primo modo ligat, cum conscientia est conformis legi divinæ, duplici vinculo. Secundo modo ligat, quia qui habet conscientiam de actu indifferente, credens quod sit de necessitate salutis, faciens contrarium contemnit salutem, et faciendo actum in se non peccat, cum sit ex se indifferens; ligatur igitur ad faciendum. Conscientia de actu indifferenti an ligat, et quid si est de actu malo. Si est conscientia erronea, adhuc ligat, sed non tenetur ad faciendum illud, nec ejus contrarium, sed ad deponendum errorem, quia sive faciat, sive non faciat, stante conscientia, peccat mortaliter, quia nullus per peccatum suum potest se absolvere a lege divina, quia illa est ignorantia dispositionis, et non negationis. Ideo non excusat, sed accusat, et si adimplet, facit contra conscientiam; ideo quamquam lex Dei necessitet ipsum ad contrarium, ipse facit tamen sibi legem contrariam legi divinæ. Quomodo igitur deponetur? Dico quod si est de præcepto negativo, ut *non occides*, statim absque omni mora peccat.

Si est de præcepto affirmativo, peccat, si non adimplet pro tempore pro quo tenetur, tamen potest stare per aliquod tempus posito aliquo casu, etsi non peccet.

11. Ad quartam quæstionem dico quod qui habet conscientiam erroneam, simpliciter magis peccat faciendo, secundum conscientiam, quam non faciendo, quia fortiori præcepto obligatur ad non faciendum, ut lege divina.

Ad hoc est Augustinus *de natura boni*, de Proconsule præcipiente unum, et alio inferiore præcipiente contrarium; ille cui præcipitur tenetur ad præceptum Proconsulis. Ita si est notum, et lex divina obligat vere, lex fabricata a conscientia erronea tantum apparenter obligat, quia solum obligat errantem, ideo fortius vinculum est ad contrarium ex parte legis divinæ.

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omnis actus sit bonus ex fine?

Alens. 2. *p. q.* 106. *m.* 2. D. Thom. I. 2. *quæst.* 18. *art.* I. 3. *et* 4. D. Bonav. *hic a.* I. *q.* I. Richard. *art.* I. *q.* 2. Gabr. *q.* I. Vasq. I. 2. *d.* 51. Scot. *hic et quodl.* 16. *et* 18.

1. *Argument. primum.* Circa istam distinctionem quadragesimam quæritur : *Utrum omnis actus sit bonus ex fine?* Quod sic Augustinus : *Bonum opus intentio facit.*

Secundum. Item, actus intelligendi est verus ex principio ; igitur actus voluntatis ex fine, quia *sic se habet finis in agibilibus, sicut principium in speculabibus.*

Tertium. Item bonitas unius actus est ex una causa ; sed non est aliqua una causa unde possit dici actus bonus, nisi a fine ; igitur, etc.

Contra. Oppositum, Augustinus, et ponitur in littera.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Bonitas naturalis actus est ab operante.* An hinc sequatur finitionem viæ et patriæ non distingui specie, *vide in Oxon.* 4. *dist.* 49. *quæst.* 5. *et supra in Report. dist.* 36. Secundum : *Prima bonitas moralis est ab objecto,* et dicitur ex genere ; secunda, ex fine ; tertia, ex aliis circumstantiis. Tertium : *Bonitas moralis completa est collectio omnium, quæ juxta rectam rationem debentur actu,* tam ex parte objecti quam ex parte circumstantiarum, quæ hoc versu continentur :

Quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando, de quibus 3. Ethic. c. I. Nyssen. l. 5. Philosoph. cap. I. D. Thom. I. 2. q. 7. art. 3. Scot. quodl. 18. § de primo, *et quodl.* 16. Quartum : *Bonitas gratuita his bonitatibus addit acceptationem Dei ad præmium.* De quadruplici bonitate vide Doct. in Oxon. d. 17. q. 3. a num. 3. et 2. dist. 7. num. 7.

2. *Bonitas actus triplex naturalis, moralis, gratuita 2. q. d. 7. num. 7.* Dico quod bonitas actus potest esse triplex : Naturalis, moralis et gratuita. Prima bonitas est ab operante. Sed secundum hoc sequeretur quod fruitio in via non differret specie a fruitione in patria, si tantum voluntas sit causa activa hujus fruitionis et illius, vel voluntas et charitas. Dico quod facilius potest sustineri quod istæ fruitiones differunt specie, si objectum concurrat ut causa activa aliquo modo. *Bonitas naturalis in actu unde provenit de quo 1. d. 3. quæst. 7.* Si tamen voluntas sit tota causa, ita quod objectum nihil agat, adhuc non oportet propter hoc dicere quod actus isti non differunt specie, quia secundum illam opinionem, quæ ponit quod phantasma est immediata causa intellectionis, et volitionis immediatione causæ, licet immediatius causet unum effectum quam alium ; *De distinctione fruitionis 4. d. 49. q. 5.* et tunc phantasma continet virtualiter actiones diversas specie in diversis potentiis ; ita voluntas, licet esset tota causa fruitionis, posset habere diversas volitiones specie virtualiter agendo circa diversa objecta. Sive igitur per se causa fruitionis activa sit una, sive plures for-

maliter, potest sustineri quod fruitiones differunt specie, et in via et in patria.

Unde moralis bonitas. Quid actum esse bonum ex genere.

Secunda bonitas in actu est moralis, et dicitur talis unde est vituperabilis vel laudabilis; hæc autem est a causa efficiente libere. Et ibi est bonitas triplex: Primo bonitas moris in actu est bonitas ex genere post bonitatem ab efficiente, et istam habet ex objecto, quia si transit super tale objectum, circa quod natus est esse bonus actus ex genere, potest dici actus bonus ex genere. Et ista bonitas potest dici materialis in genere moris; et ista habet universaliorem bonitatem ex circumstantiis, et talis bonitas se habet sicut pulchritudo ad corpus. Pulchritudo enim in corpore non est ex una qualitate tantum, sed ex proportione multarum ad invicem, et ad subjectum in quo sunt, ita quod talis sit ibi, et talis ibi. Pulchritudo igitur nihil unum absolutum est in corpore, sicut nec sanitas, sed requirit convenientiam, vel proportionem humorum, et ideo excessus unius causat infirmitatem, et cum iterum reducitur, redit sanitas, ideo ad talia non est motus per se, 7. *Physicorum*.

Pulchritudo quid sit.

Bonitas moralis completa quid sit.

Bonitas igitur moralis completa est ex correspondentia ad rationem rectam secundum omnes circumstantias, et prima bonitas ex circumstantia est ex fine, quod actus sit circa talem finem, et quod finis recte intendatur, circa quem natus est esse bonus actu. Secunda bonitas est ex eo modo, videlicet, quod agens habeat modum convenientem tali agenti; modus enim qui convenit nobiliori, non competit nobili; tamen prima bonitas simpliciter in actu morali est a causa efficiente. Secunda ex objecto, quæ est bonitas ex genere, deinde bonitas ex circumstantia finis. Quarta bonitas ex modo, sed completa est ex omnibus circumstantiis. Tertia bonitas in actu, quæ est gratuita, addit supra istas bonitates acceptationem divinam, et ista est ex fine alio modo quam prius, ex hoc quod charitas inclinat ad finem supernaturalem; patet igitur quod aliqua bonitas actus est ex fine, sed non omnis.

Bonitas circumstantionalis ex fine.

Ordo bonitatum in actu.

Unde bonitas gratuita.

4\. Ad argum. primum.

Ad primum principale, dico quod intentio recta facit bonum opus, tanquam circumstantia principalis, non tamen ut causa totalis.

Ad secundum. Actus potest esse verus ex solo principio, sed non bonus ex solo fine.

Ad aliud, dico quod non sequitur, actus intellectus est verus sufficienter ex principio; igitur actus voluntatis est bonus sufficienter ex fine, quia ex veritate solius principii potest conclusio esse sufficienter vera, quia omne quod includitur in vero est verum; sed sola bonitas finis non sufficit ad bonitatem actus in voluntate, quia ibi requiruntur omnes circumstantiæ.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod una causa non sufficit ad bonitatem actus, imo oportet ut sit unus actus bonus ex bonitate multarum causarum. Unde bonitas est ex causa integra, et propterea requiritur quod sit a voluntate, et debito objecto, et quod habeat finem debitum, et similiter modum, et consequenter etiam alias circumstantias quæ requiruntur.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum possibile sit actum humanum esse indifferentem ?

Alens. 3. *p. q.* 35. *m.* 3. D. Thom. I. 2. *q.* 28. *a.* 8. *et* 9. D. Bonav. *hic art.* 7. *q.* 3. Richard *d.* 40. *p.* 2. *q.* 3. Durand. *hic q.* I. Gabr. *q. unic.* Major. *q.* 3. Herrera *hic disp.* 28. *q.* 15. Vasq. I. 2. *d.* 52. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum. Quod non probatur: Inter privationem et habitum non est medium; bonitas et malitia sunt opposita privative circa actum humanum.

Secundum. Item, si esset actus medius, ex talibus posset generari habitus medius.

Contra. Oppositum videtur per Ambrosium, et ponitur in littera.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Non datur actus indifferens quoad bonitatem naturalem.* Secundum : *Datur actus moraliter et in particulari indifferens.* Est contra D. Thom. admittentem actum in specie, non in individuo indifferentem. Probatur ex Ambros. ad oppos. citato ex Boet. Hieronym. ep. 11. apud Augustin. Nazianzen. orat. 3. contra Jul. Gregor. Homil. 27. in Evangel. illud Matth. 11. *De omni verbo otioso, etc.* Non obstat quod Chrysostom. explicat de verbo mendaci et calumnoso ; et idem dicunt Theophyl. et Œcumen. et favet textus. Interlinearis exponit de frivolis et fabulis ; sed neque otiosum est quod habet aliquem finem naturalem, esto non moralem, ut spuere, ambulare. Tertium, quoad bonitatem meriti, certum est actus moraliter indifferentes, tales esse meritorie, certum etiam actus bonos morales existentes in mortali esse sic indifferentes, id est, nec meritorios, nec demeritorios. De actibus bonis moralibus justi, communis sententia est non esse meritorios, nisi adsit eorum relatio, saltem virtualis in Deum ex charitate. De triplici relatione actuum in Deum, vide Doct. in Oxon. hic, et 4. dist. 6. quæst. 6. et I. dist. 17. quæst. 3. num. 22. 23.

2. Actus naturalis indifferens non datur. Opinio D. Thomæ. Ad quæstionem dico, quod loquendo de bonitate naturali, non est actus medius, quia si non deficit bonitas naturalis, quæ nata est inesse actui, est actus bonus naturaliter; si deficit, est malus naturaliter. Sed de bonitate secunda, scilicet morali, dicitur quod potest esse actus in genere, imo in specie indifferens, sed non actus singularis, quia ille actus, ut quod ille dat eleemosynam, non est indifferens, sed bonus vel malus moraliter, quia vel est propter bonum finem, vel propter malum.

Datur actus singularis indifferens moraliter. Dico tamen quod de actibus humanis potest esse actus medius, singularis et indifferens, quia secundum Boetium super cap. De qualitate : *Injustitiæ est contraria justitia, sicut illiberalitas liberalitati;* et illud declarat ibidem, et medium potest esse inter hoc, sicut ille qui primo non habuit justitiam, non proprie dicitur justus, sed injustus. Injustus tamen dicitur qui habet habitum injustitiæ acquisitum per actum. Et sic dicit Philosophus 10. *Metaphysic. text. com.* 15. quod *est homo neque bonus, neque malus.* Etiam esto quod essent privative opposita, adhuc non sunt immediata, nisi respectu apti, et hoc

pro tempore pro quo est aptus; sicut catulus ante nonum diem non dicitur cæcus. Injustitia igitur est habitus, vel carentia justitiæ, quando quis debet juste agere. Sed possibile est hominem elicere actum humanum, etsi non cum omnibus circumstantiis, quæ requiruntur ad actum moralem simpliciter, etsi non sit contra mores. Quia si aliquis det eleemosynam pauperi, nec deliberet propter quem finem, sed statim cum videt, dat sibi, ille actus non est contra mores, nec est moralis simpliciter, cum non habeat omnes circumstantias.

3. Triplex relatio boni operis in Deum, actualis, virtualis, habitualis.

De tertia bonitate, quæ est in actu meritorio, dico quod aliquis potest facere aliquem actum, et actualiter cogitare de Deo in dando propter Deum, vel virtualiter cogitare de Deo, cum principium est bonum, cum quis assumit sibi unum laborem propter Deum, et continue laborando non actualiter refert intentionem ad Deum. Tertio, cum quis habitualiter cogitat de Deo in operando, cum elicit actum, qui stat cum charitate, et aliquem ordinem possit habere quantumcumque remote ad actum meritorium. Sic dico quod potest actus non referri ad Deum tripliciter, non actualiter, non virtualiter, non habitualiter. Primo et secundo modo adhuc dupliciter, negative, vel contrarie. Et sicut duo actus primi positivi non possunt esse indifferentes ad bonitatem gratuitam, sic nec eorum opposita, ut eis opponuntur. Tamen actus potest non referri ad Deum, vel quia non est referibilis, vel quia eliciens actum non refert, licet sit referibilis. Si primo modo, hoc convenit dupliciter, vel quia actu corrumpit gratiam, vel licet non sit referibilis, tamen stat cum gratia. Primo modo est peccatum mortale, secundo veniale. Cum igitur actualiter refert intentionem in Deum, vel virtualiter, non est actus indifferens, sed meritorius, quia nimis gravis sententia est, quod nunquam est actus meritorius, nisi actuali relatione ad Deum. Sed de habituali relatione, vel non relatione in actu, dico quod est actu indifferens, et nec meritorius, nec demeritorius, quia si sic, continue meretur quis, quamdiu est in gratia, et per consequens continue demeretur, quamdiu est sine gratia, quantumcumque faceret actum bonum ex genere, si quilibet actus humanus inquantum humanus esset bonus bonitate gratuita, vel malus malitia opposita.

Triplex non relatio actus in Deum.

4. Dantur actus indifferentes quoad meritum.

Ideo dico quod existens in gratia potest elicere actum indifferentem, qui nec est actus meritorius, nec tamen est ordinatus ad malum, quod sufficit ad peccatum veniale, et etiam potest esse actus per se bonus moraliter et complete bonitate morali, et tamen neque meritorius, neque demeritorius, sicut in statu innocentiæ. Et etiam nunc existens extra gratiam operatur non gratuite, antequam habeat gratiam, et tamen prius potest ita bene operari moraliter, quod mereretur gloriam de congruo. Posset igitur esse actus alicujus existentis in peccato mortali, qui tamen non esset demeritorius mortaliter, nec venialiter.

Ad primum principale, cum dicitur, *inter habitum et privationem non est medium*, verum est circa aptum natum, si habitus et privatio

sint absoluta ; si tamen sint respectiva, ut respicientia *quando*, vel alias circumstantias, bene potest esse medium, quia donec veniat illud *quando*, neutrum oportet inesse subjecto, sic est in obligatione ad præcepta affirmativa. Vel, si dicam cum Boetio, dico quod bonitas et malitia, et moralis et gratuita sunt contraria mediata circa actum humanum.

Ad aliud, concedo quod sicut possunt esse actus indifferentes, ita possunt generare habitum indifferentem.

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO I.

Utrum in cogitatione possit esse ratio peccati ?

Alens. 2. *p. q.* 107. *m.* I. *a.* 2. D. Thom. I. 2. *q.* 20. *art.* 4. *et q.* 72. *a.* 7. D. Bonav. *hic a.* I. *q.* I. *et* 2. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum. Circa distinctionem quadragesimam secundam propter distinctionem Hieronymi in littera, quod peccatum consistit in cogitatione, sermone et opere, quæritur primo : *Utrum in cogitatione potest esse ratio peccati* ? Quod non videtur, per Augustinum in lib. de duabus naturis : *Peccatum nusquam est, nisi in voluntate.*

Secundum. Item, *peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum,* per Augustinum *de vera Relig.* Sed nihil est voluntarium, nisi quod est in potestate voluntatis, dicente Augustino 3. de lib. arbitr. c. 15. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur* ; ergo, etc.

Tertium. Item, nihil est peccatum, nisi sit cognitum, quia nihil est peccatum, nisi quia volitum, et nihil est volitum, nisi sit cognitum ; sed cogitatio non est cognita, sive intellecta, quia si sic, aut quando inest, quod non contingit, quia tunc duo actus simul essent in intellectu, quod non est necesse ad hoc, quod quis peccet. Nec potest esse intellecta antequam sit, quia tunc de illa intellectione quæreretur utrum esset intellecta, vel non, et sic in infinitum. Nec postquam inest, tunc enim in illo non esset peccatum actualiter ; ergo, etc.

Quartum. Item, in cogitatione non potest esse malitia ; ergo nec peccatum. Antecedens patet ; tum quia omne cognoscibile sub omni ratione cognoscibilis est bonum, atque ideo intellectio mali est mala ; habet enim Deus cogitationem mali, in quo tamen non est malum, neque peccatum ; tum quia est eadem cognitio, sive scientia, respectu oppositorum ; ergo est eadem cognitio boni et mali ; sed cognitio boni non est mala ; ergo nec cognitio mali.

Contra. Contra, Hieronymus in littera, et Augustinus *de Trin. lib.* 9. *cap.* 12. Magister in littera, cap. *Modi autem*, etc.

QUÆSTIO II.

Utrum ratio peccati possit esse in sermone ?

Alens. *sup. et q.*106. *mem.* 3. D. Thom. *hic q.* I. *art.* I. 3. Richard. *et* D. Bonav. *citati.* Gabr. et Capreol. *q.* I. *art.* I. Vasq. I. 2. *disp.* 76. Scot. *ubi supra.*

2. Argument. primum. Juxta hoc quæritur : *Utrum in sermone possit esse peccatum* ? Quod non videtur. Utens instrumento ad

finem ad quem ordinatum est secundum rectam rationem, non peccat; sed sermo inventus est ad exprimendum mutuæ voluntatis indicia; est enim *sermo indicium voluntatis*, unde sunt ad hoc sermones inventi, ut præsto fiant mutuæ voluntatis indicia, ut ait Plato in Timæo; ergo, etc.

Secundum. Item, si in sermone posset esse peccatum, vel hoc habet inquantum est vox, vel inquantum est vox significativa; non primo modo, quia tunc in brutis esset peccatum; nec secundo modo, quia ad significandum imposita est, et in ejus impositione non est peccatum.

Contra. Contra, Matth. 5. *Qui dixerit fratri suo, Raca, reus est judicio*. Item Jacobi 3. *qui in verbo non offendit*, etc.

QUÆSTIO III.

Utrum ratio peccati possit esse in opere?

Alens. 2. *p. q.* 106. *m.* 3. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 18. *a.* 1. Doctores citati *quæst. præced.*

3. Argument. primum. Juxta hoc quæritur: *Utrum peccatum consistit in opere?* Quod non videtur; opus non est voluntarium; ergo nec peccatum. Antecedens probatur per Apostolum, Roman. 8. *Non quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago*. Consequentia patet, quia quod non est voluntarium, non est peccatum.

Secundum. Item, in eo quod est commune omni homini et bruto, non potest esse ratio peccati, quia per illud non possumus nos convertere ad finem; ergo per illud possumus nos avertere a fine; sed opus est hujusmodi; ergo, etc.

Contra. Contra in Psalmo 61. *Reddet unicuique secundum opera sua*. Et secundum Joannem, Apocal. 3. *opera enim illorum sequuntur illos*.

QUÆSTIO IV.

Utrum divisio Hieronymi sit sufficiens?

D. Hieronym. *in Ezech.* D. Thom. 1. 2. *q.* 72. *art.* 7. *ubi* Cajet. Conrad. Bassol *hîc q. unic. art.* 2. *et* 3. Azor. *tom.* 1. *lib.* 4. *cap.* 4. Scot. *in Oxon. hîc.*

Juxta hoc quæritur: *Utrum divisio illa Hieronymi sit sufficiens?* Proceditur sine argumentis.

SCHOLIUM I.

Etsi malitia sit primario in actu voluntatis, est tamen distincta malitia secundario in actibus aliarum potentiarum, etiam externis. Ita Doctor hîc in Oxon. et latius quodl. 18. art. 3. pro quo multos vide in Oxon. in Scholio num. 1. quod ait: *Peccatum formaliter esse in voluntate, et materialiter in aliis potentiis*, tantum vult malitiam non esse in aliis actibus, nisi per determinationem voluntatis, qua posita contra rectam rationem, est in ipsis distincta malitia, et peccatum formaliter minus principaliter, sic sunt quasi materiale respectu voluntatis; quo sensu dixit Doctor in Oxon. d. 37. q. 2. § *Concedo igitur velle* esse materiale peccati, qua determinatur per privationem rectitudinis, sine qua peccatum non est.

4. Peccatum est in sola voluntate formaliter. Probatur primo. Præmitto ad solutionem istarum quæstionum unum generale, scilicet quod primo est formaliter non est malitia nisi in actu voluntatis. Probatio: Illa malitia, quæ dicitur *peccatum*, est injustitia actualis vel habitualis; in eo igitur est peccatum in quo est justitia; hæc autem non est nisi in voluntate, ut patet per Anselmum, *cap.* 4. *de Conceptu Virgin.*

Secundo. Nihil imputabile nisi voluntarium.

Item, Augustinus 3. *de lib. arbitrio* : Voluntas est causa prima peccandi ; nihil enim est peccatum, nisi sit in potestate facientis, et nihil est in potestate facientis, nisi quod est in potestate voluntatis ejus ; unde nullus actus est imputabilis alicui, nisi qui est in potestate ejus. Nec etiam aliquis alius actus est imputabilis nisi inquantum est in potestate voluntatis ; ergo in solo actu voluntas est formaliter peccatum.

Confirmatur.

Confirmatur per Augustinum 11. *de Civit. c.* 8. quod defectus voluntarios sequitur debita pœna. Ex quo sequitur corollarium, quod in solo *velle* sit peccatum, et in aliis actibus non, nisi mediante *velle* ; ex quo enim de ratione peccati est quod sit imputabile, et non est imputabile, nisi quia est in potestate volentis, sequitur conclusio prædicta.

Probatur tertio.

Item, omnis alia causa in universo activa, est naturalis in agendo ; ergo nulla alia causa, præter voluntatem, est vituperabilis in agendo; ideo nec peccat in agendo, quia quælibet alia causa agit secundum formam et principium quod accepit, et ideo non peccat, quia agit sicut accepit.

5.

Ex hoc sequitur quod peccatum non sit formaliter in cogitatione, nec in sermone, nec in opere ; ergo si est, est solum ibi materialiter.

Peccatum est materialiter in actibus aliarum potentiarum.

Ex hoc ostenditur quod peccatum, licet non sit formaliter nisi in voluntate, potest tamen materialiter esse in actibus aliarum potentiarum, quia secundum Anselmum citatum c. 4. *Voluntas est domina et motrix in regno animæ respectu aliarum potentiarum*, quas ita repræsentat Deum alloqui : *Deus nos et potestatem, quæ in nobis est, subjecit voluntati, ut ad imperium ejus non possimus non movere nos, et facere quod vult ; imo ipsa movet nos instrumenta sua, et facit opera, quæ videmus facere* ; *nec nos possumus illi per nos resistere, nec opera, quæ facit, possunt non fieri dominæ, quam nobis Deus dedit, nec debemus, nec possumus non obedire* ; aliæ igitur potentiæ in actibus suis obediunt voluntati. Ergo sicut tenetur dare rectitudinem in actu suo, sic in operando in aliis potentiis tenetur dare rectitudinem actibus illarum potentiarum, ad quas comparatur ut motrix ; sicut ergo recte movendo alias potentias inferiores rectitudo participata in actibus illarum, ita per oppositum, si non recte movet alias potentias ad actus suos, est carentia rectitudinis participatæ in actibus illarum, quæ nata est illis competere, et quam tenetur habere. Ergo materialiter est in actibus aliarum potentiarum peccatum, quia carentia inest rectitudinis quam debent habere.

Ex illo sequitur corollarium, quod nullus actus alterius potentiæ a voluntate est materialiter malus, nisi quia subest imperio voluntatis ; in illo non est peccatum materialiter, nec formaliter.

6.

Respondetur ad primam quæstionem.

Ex his respondendum est ad formam quæstionis. Ad cujus solutionem oportet primo videre quomodo cogitatio est in potestate voluntatis, et qualiter potest imperari a voluntate ; hoc enim necesse est ad hoc, quod in ipsa sit peccatum materialiter, cum ipsa non possit esse peccatum formaliter. Secundo viden-

dum est, quomodo potest esse mala materialiter.

An cogitatio sit in potestate voluntatis.

Quantum ad primum, videtur difficile quomodo actus intellectus sit in potestate voluntatis, ut possit a voluntate imperari, quia omnis volitio necessario requirit intellectionem in intellectu naturaliter priorem, licet simul duratione. Si ergo voluntas possit imperare intellectui cogitationem alicujus objecti, aut ergo illam, a qua avertit intellectum, aut illam ad quam convertit intellectum? Non primam, manifestum est, quia tunc non averteret intellectum ab illa cogitatione, si illam imperaret; nec potest imperare illam intellectionem, ad quam convertit intellectum, quia sicut dictum est, actus voluntatis requirit in intellectu actualem cogitationem simul duratione, et prius natura. Cogitatio vero, ad quam convertit intellectum, est posterior natura volitione, per quam intellectus convertitur ad illam cogitationem, et cogitatio a qua avertit, est prior duratione volitione, per quam intellectus avertitur ab illa, aliter enim per illam volitionem non averteretur intellectus ab illa cogitatione; ergo non videtur quod voluntas possit imperare intellectui aliam cogitationem, ut sic possit avertere intellectum a consideratione unius objecti ad considerationem alterius.

Secunda.

Item, in per se causis ejusdem speciei non potest esse circulus, *ex primo Posteriorum text. com.* 6. tunc enim idem esset essentialiter prius et posterius; sed cognitio in intellectu est per se requisita ad volitionem, cum voluntas non possit velle, nisi præcedente cogitatione in intellectu; ergo e converso non esset voluntas causa intellectionis in intellectu. Non igitur voluntas potest imperare cogitationi in intellectu.

7. Objectio.

Sed dices forte quod cogitatio in intellectu non est per se causa volitionis, sed est tantum causa *sine qua non*.

Solvitur.

Contra, causa prior non solum non habet *esse* a causa posteriori, imo nec ad actum suum præsupponit actum causæ posterioris; sed si voluntas imperaret cogitationem in intellectu, oportet eam esse causam primam ejus; ergo non præsupponit actum intellectus, ut causam *sine qua non*.

Probatur. 3.

Item tertio sic: Quilibet effectus habens causam sufficientem, potest causari ab illa; sed quælibet intellectio habet causam sufficientem præter voluntatem, quia quælibet intellectio habet memoriam perfectam, quæ est per se sufficiens causa intellectionis; sed ad rationem memoriæ perfectæ non concurrit voluntas, ut patet in divinis, quia voluntas non concurrit ad productionem filii, *ex distinct.* 6. *primi libri;* ergo volitio non requiritur ut per se causa intellectionis; ergo non potest imperare, nec intellectum movere ad actum intelligendi.

Quarto.

Item, objectum actu intelligibile cum intellectu agente est sufficiens causa naturalis intellectionis in nobis; sed causæ naturales sufficientes ad causandum aliquem effectum, causant quantum possunt; ergo volitio nihil facit ad intellectionem, quia effectus causatur ab alia causa naturali sufficienter causante; ergo non habet aliam causam.

SCHOLIUM II.

Cogitationes præter primam, subesse voluntati. De modo subjectionis, quinque opiniones refert et rejicit, de quo fusius agit Collat. 2.

8. Cogitatio secunda est in potestate voluntatis. Probatur primo.

Respondeo, quantum ad istum articulum, quod oportet dicere quod in potestate voluntatis sit aliqua cogitatio, sive aliquis actus intellectus, ut possit intellectum avertere ab uno intelligibili, et convertere ad aliud intelligendum. Aliter enim intellectus semper staret in consideratione objecti perfecti, sibi habitualiter cogniti, quia concurrentibus agentibus naturalibus circa idem passum, causa efficacior semper agit, si non impediatur, ut patet de igne et aqua, si agant circa idem. Sed objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causæ activæ naturales, et etiam intellectus agens et possibilis, si hic ponatur agere ad actum intelligendi ; ergo illud objectum intelligibile, quod est perfectius, semper moveret intellectum ad sui notitiam ; contrarium experimur in nobis.

Secundo

Item, Augustinus 11. de Trinit. cap. 3. de Magnis, et 11. de parvis : *Voluntas hac atque illac fert, atque refert aciem formandam, conjungitque formatam.* Similiter ibi, *c.* 8. *de Magnis, et* 27. *de parvis,* declarat quomodo voluntas conjungit memoriam aciei cogitationis, et dicit : *Quod autem conciliat, atque conjungit, ita etiam ipsa distinguit, atque separat utique voluntas.* Et quamvis loquatur de memoria et acie in parte sensitiva, tamen *in* 15. *libro* loquitur de intellectu, quando voluntas conjungit intelligentiam proli.

Tertio.

Item 3. de Anima, text. com. 18. *Intelligimus cum volumus ;* ergo *intelligere* est in potestate voluntatis ; sic autem non sentimus, cum volumus, quia objecta non sunt nobis præsentia.

Contra.

Item 1. Ethic. cap. 9. *habitus est, quo quis utitur, cum vult ;* patet ergo quod aliqua intellectio sit in potestate voluntatis, non tamen omnis, quia non intellectio prima, quia quidquid est in potestate voluntatis, est in potestate ejus mediante actu volendi ; sed omnem actum volendi præcedit aliqua cognitio natura prior ; ergo illa saltem non esset in potestate voluntatis, propter quod dicit Augustinus de liber. arbitr. cap. 15. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur ;* restat ergo ut cognitio secunda sit in potestate nostra.

9. Quomodo movet voluntas ad cogitationem secundam.

Sed dubium est, propter argumenta supradicta, quomodo cogitatio, sive intellectio secunda sit in potestate nostra, ut quomodo voluntas possit movere ad illam, cum ad nihil moveat, nisi ut cognitum.

Quinque de hac re opiniones.

Dicitur uno modo, quod sufficit cognitio habitualis illius objecti, cujus vult imperare cognitionem ut sic, et sic non sit necesse cogitationem actualem illius objecti præcedere. Alio modo, quod sufficit habere cognitionem illius objecti in universali, vel in aliquo simili, vel in contrario. Tertio modo dicitur, quod voluntas remittit intellectionem inexistentem sibi, et tunc illa remissa occurrit aliud intelligibile. Quarto modo dicitur quod intellectus habet actum collativum ut sic, inquantum intellectus cognoscit unum intelligibile per collationem

ad aliud, voluntas movet ad standum in consideratione illius. Quinto modo dicitur quod in potestate voluntatis non est cognitio simplex, sed discursiva et inquisitiva, et sic habita simplici notitia movet ad discursivam.

10. Rejicitur, prima.

Contra primum modum de habituali cognitione, quia impossibile est voluntatem velle aliquid actu, nisi sit actualis intellectio in intellectu ; nulla enim cognitio habitualis sufficit ad volitionem objecti actualem, quia tunc dormiens, et alius quantumcumque distractus, posset velle aliquid notum in habitu.

Item secunda.

Contra secundum modum, quod intellectio in universali non sufficit ad hoc quod velit aliquid in particulari, quia tunc intelligens lapidem, cum in eo intelligatur substantia corporea, in quo, ut in universali, continentur omnia bona volibilia, ut aurum, et bos, etc. hujusmodi, sequitur quod intellectio lapidis sufficiat ad volendum aurum, vel bovem, quod falsum est.

Item, intellectio in universali, vel est idem cum intellectione in particulari, vel alia. Non potest esse alia, quia sicut universale in singulari non est aliud quam singulare, sic nec intellectio universalis in particulari est alia ab intellectione in particulari ; ergo est idem in particulari ; sed per hanc non intelligitur nisi hoc determinatum ; ergo, etc.

Item, intellectu intelligente universale potest voluntas velle quodlibet volibile contentum sub eo, ut intelligendo animal, potest velle bovem, cum tamen voluntas mea non possit velle bovem, nisi ejus species cernatur in anima mea, vel saltem voluntate volente aliquid in particulari, oportet habere speciem ejus intelligibilem, et per illam intellectionem in universali non causatur illa species in intellectu ; ergo voluntas causabit illam speciem in intellectu, quod non videtur verum.

11. Et tertia.

Contra tertium modum. Bene ego concedo quod voluntas potest remittere intellectionem inexistentem, qua remissa potest occurrere aliud objectum, verum est a casu, vel quod occurrat aliud intelligibile, vel cogitatio alterius intelligibilis, vel ejusdem aliter quam prius, quod quidem intelligibile moveat intellectum et voluntatem, et sic solum casualiter esset cogitatio in potestate voluntatis. Deinde, non fit per conversionem voluntatis, cum non sit prius notum ab intellectu.

Præterea, non salvat propositum, quia quantumcumque voluntas sic moveat ad aliud, remittendo priorem actum, hoc tamen non est ad aliquid determinatum objectum intelligendi secundum viam istam, sed ad quod phantasma fortius movet. Sed quod sic moveat phantasma, inquantum voluntas remittit priorem actum intelligendi, est per accidens respectu voluntatis ; non igitur salvatur quomodo voluntas potest per se avertere intellectum a consideratione unius ad considerationem alterius.

Et quarta.

Contra quartum modum, ad hoc quod voluntas avertat intellectum ab uno, ad intelligendum aliud, non requiritur semper intellectio collativa, sive comparativa, quia unum objectum potest per se intelligi abs-

que comparatione ad aliud, et ab intellectione illius potest voluntas avertere intellectum.

12. Et demum quinta.

Contra ultimum modum, quod ille non sufficit, probatur: Si illud, quod requiritur ad discursum, non est in potestate voluntatis, nec ipse discursus est in potestate voluntatis; discursus autem necessario præsupponit cognitionem apprehensivam objecti, et illa simplex intellectio objecti, ad quod debet intellectus discurrere, non est in potestate voluntatis, ut *supra* probatum est; ergo nec discursus.

Omnes hæ opiniones simul refelluntur.

Contra omnes modos simul: Nullus enim illorum potest assignare aliquem actum intelligendi in intellectu in eodem instanti in quo voluntas avertit intellectum a consideratione unius, ad considerationem alterius, et priorem natura. Non primus modus de cognitione habituali, quia ille nullum actum ponit in intellectu.

Non secundus de cognitione universali, quia volitio est in se distincta; sed actus, vel cognitio in universali est indistincta. Nec tertius de remissione intellectionis, quia talis remissio non ponit cognitionem alterius objecti, nisi a casu. Nec quartus modus de cognitione collativa, quia quæro unde erat magis in potestate voluntatis habere collativam, quam intellectionem simplicem primam ad quam confert. Præterea, quando intelligo lapidem absolute, non habeo comparationem præviam, nec absoluta intellectio sufficit ad hoc quod velit comparativam.

Nec quintus modus de cognitione discursiva, quia in instanti in quo voluntas est conversa, non intelligit extremum a quo discurrit, quia ab intellectione ipsius avertit; nec aliquod extremum ad quod discurrit, quia illius intellectio est posterior natura volitione; stat ergo difficultas, quomodo voluntas potest avertere intellectum a consideratione unius ad considerationem alterius.

SCHOLIUM III.

Voluntas imperat cogitationi, vel avertit intellectum, quando in aliqua notitia imperfecta ex pluribus similibus in intellectu simul existentibus, complacet, quia tunc illa notitia intenditur, et aliæ remittuntur, vel omnino cessant. Suadetur iste modus ex impugnatione aliorum quinque. Vide Doctorem in Oxon. hic a num. 10. et collat. 2.

13. Prima propositio.

Respondeo igitur ad primum articulum, et præmitto tres propositiones, ex quibus patet propositum, quarum prima est, quod una intellectione existente in intellectu, multæ possunt esse indistinctæ et imperfectæ. Hoc patet in exemplo de visu, quia omnia quæ objiciuntur oculo sub una pyramide videt, una tamen est visio perfecta illius, scilicet puncti in cono pyramidis; unde illud super quod cadit axis pyramidis, videtur distincte; aliorum autem in illa pyramide sunt plures visiones distinctæ; sed si hoc est possibile in sensu, multo magis in intellectu.

Secunda.

Secunda est, quod intellectionem inexistentem, licet non cognitam, ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in illa; aliter enim voluntas non posset copulare parentem cum prole, quod est contra Augustinum de Trinitate ferme ubique, maxime vero *libro* 9.

Tertia.

Tertia propositio est, quod voluntate complacente in aliqua intellectione, ipsa intenditur et firmatur; voluntate autem non complacente et nolente intellectionem, ipsa remittitur et debilitatur, ita quod voluntas intellectionem inexistentem volens intendit, et nolens remittit. Ratio hujus est ex ordine et commixtione potentiarum, nam si agens idem secundum diversas actiones agat circa idem objectum, fortius agit et perfectius; si vero circa disparata, agit imperfectius, quia omnis virtus unita fortior est in agendo.

Fortius agit potentia circa unum objectum, quam circa plura.

Ergo si anima secundum omnes suas potentias operativas agat circa idem objectum, perfectius aget quam si circa objecta diversa agat, secundum diversas potentias, ita quod actio cujuslibet potentiæ, ex coactione alterius potentiæ circa idem objectum, perfectior est propter ordinem potentiarum; et ita si voluntas circa illud idem operatur, circa quod intellectus, firmatur intellectus in operatione sua; hæc ratio est *propter quid*. Quod vero ita sit, patet per experientiam. Experimur enim hoc in omni potentia, quod ipsa fortius agit, si voluntas complacet, et quando potentiæ sunt distractæ circa diversa objecta, imperfectius operantur.

Item, hoc probatur ex alio, quia agens inferius fortius agit concurrente superiori agente; sed voluntas est superius agens respectu intellectus; ergo intellectus perfectius operatur concurrente actu voluntatis.

15.

Ex his ad propositum ex prima propositione, si intellectio una sit perfecta, non tamen ita quod nullam aliam compatiatur secum, tunc cum illa possunt esse multæ intellectiones imperfectæ in intellectu. Ex secunda propositione, voluntas potest complacere in intellectione existente in intellectu, licet non fuerit cognita objective; ergo potest complacere in intellectione imperfecta alicujus objecti. Ex tertia propositione, voluntate complacente in aliqua intellectione, intendit eam, et firmat; ergo illa, quæ prius fuit remissa, per illam intentionem fit perfecta et firmata, et voluntate non complacente in alia, alia intellectu remittitur, aut desinit esse, et dicitur voluntas avertere intellectum ab una intellectione, et convertere ipsum ad intellectionem alterius objecti. Et esset simile de oculo, si ipse sit stans in eadem comparatione ad aliquod corpus, et videns plura puncta intra eamdem pyramidem, unde perfectius possit sine sui mutatione convertere se ad videndum aliud distincte, quod prius viderat indistincte. Et per hoc dicendum est ad argumenta.

Intellectio intenditur et firmatur per complacentiam voluntatis.

16.

Ad argumenta posita num. 6. et 7. Ad primum.

Ad primum, quod illa volitio, qua imperat intellectui cognitionem illius objecti, avertendo ipsum a priori cogitatione, habet in intellectu cognitionem simul duratione, et priorem natura; et illa cognitio, ad quam convertit intellectum, quæ præcedit *esse* ejus, habet *esse* imperfectum, sed intenditur per copulationem, seu complacentiam voluntatis secundum modum prædictum, atque ita complacentia voluntatis est posterior illa cogitatione ut imperfecta, sed prior, quam cogitatio perfecta.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum quod in

Circulus in agendo quando datur.

causis totalibus inconveniens est esse circulum, et in causis simpliciter prioribus, ut in causis naturalibus ; sed non est inconveniens esse circulum, ubi causa superior non est simpliciter necessaria, sed concurrit cum causa inferiori contingenter; sic est in proposito, quia voluntas non est ita necessaria causa intellectionis, quod sine ea non possit esse, sed est causa alicujus perfectionis in ea.

Ad tertium. Perficitur actio unius potentiæ concursu alterius.

Ad tertium, dicendum quod causæ naturales sufficienter agunt sine aliis causis, quantum ad omnem perfectionem, quam possunt causare, et tamen cum superiori agente istæ eædem causæ perfectius agunt; memoria vero est sufficiens causa intellectionis quoad perfectionem, quam ipsa potest causare in intellectione; illa tamen eadem causa concurrente causa superiore, ut voluntate et agente circa idem objectum, perfectius agit, propter naturalem ordinem potentiarum, quæ natæ sunt se impedire in actibus, quando circa diversa operantur, et se fortificare, quando circa idem concorditer operantur ; et ideo quando voluntas vult idem illud, circa quod operatur intellectus, in perfectiorem actum intelligendi potest anima. Unde si quando intellectus intelligit aliquid, esset operatio voluntatis circa idem, et imaginatio et sensus circa idem particulare, ut puta, quod esset præsens sensui, multo perfectior esset intellectio, quia propter distinctionem potentiarum circa diversa remittuntur in actibus suis. Secundum hoc ergo, concurrente actu voluntatis circa idem objectum, quod operatur intellectus, perfectior esset actus ; non quod voluntas causat immediate aliquem actum, vel aliquem gradum actus in intellectu, sed propter ordinem naturalem potentiarum, memoria perfectius est causa actualis notitiæ, cum sibi concorditer agit voluntas circa idem objectum volendo, circa quod operatur memoria intelligendo.

Aliter vero posset dici, quod voluntas habet immediatam actionem super intellectum, sed hoc est difficilius videre. Ideo potest dici secundum priorem viam, quod licet memoria perfecta sit sufficiens principium intellectionis, et voluntas non habeat necessariam actionem circa idem objectum, si tamen coagat, fortificatur tota actio memoriæ. Et secundum hoc, patet quomodo cogitatio est in potestate voluntatis.

SCHOLIUM IV.

Delectationem de objecto malo, etiam sine consensu in opus, esse mortale. Ita communis. Vide citatos in Oxon. hic in Schol. num. 13. Quidam tenent de opere prohibito Jure positivo, non esse mortale, Sanch. Less. Vasq. Cord. ibidem citati. Id saltem probabile, delectationem de opere mortali, sub conditione justificante, etiamsi sit appetitus sensitivi, non esse mortale, Sanch. I. in Decal. cap. 2.

17\. Actus concupiscentiæ et actus complacentiæ.

Sequitur videre secundo quomodo in cogitatione potest esse peccatum materialiter? Dico quod ipsius voluntatis duo sunt actus, scilicet actus concupiscentiæ, et actus complacentiæ. Et actus complacentiæ prior est, quia prius complacet voluntas ex dilectione in illo cui concupiscit, quam concupiscat aliquid sibi voluntas. Potest ergo aliquid sibi inordinate concupiscere, et complacere in illo, et etiam potentiis

inferioribus potest aliquod inordinatum concupiscere, et in hoc complacere; et eodem modo potest quoad actum intellectus.

Quomodo cogitatio sit mala.

Quando ergo voluntas imperat cogitationem alicujus illiciti, qua vult ut objectum sit sibi præsens ad concipiendum complacentiam suam in illo, si illud cogitatum sit illicitum, in complacentia plena illius modo prædicto, est peccatum mortale. Et hoc non solum de carnalibus, ut cogitare luxuriam, sed etiam in actibus intellectus respectu aliorum objectorum, ut imaginari et morari cum delectatione in cogitatione mortis inimicorum, et sic patet quod cogitatio de objecto illicito, quæ procedit ex complacentia voluntatis in illo post deliberationem, est peccatum mortale. Sicut enim est mortale voluntati concupiscere sibi delectationem de objecto illicito, et illam etiam, vel aliam concupiscere potentiæ inferiori, sic etiam peccatum est, ad hoc velle cogitationem de illo objecto.

Delectatio sine consensu ad opus est mortale.

Hæc est sententia Augustini 12. *lib. de Trinit. cap.* 12. et Magister allegat dist. 24. cap. illo: *Itaque ut breviter summa perstringam*. Et quod Augustinus ibi intelligat quod delectatio sine consensu in opus, sit peccatum mortale, patet per illud quod dicit, *si solum cogitatur de re illicita, totus homo damnabitur, nisi per gratiam mediatoris Dei et hominum liberetur*; quod si esset veniale, posset sine gratia opposita liberari. Ex quo patet quod in eadem cogitatione potest esse peccatum, et non esse peccatum, quia quantumcumque cogitatio sit delectabilis, cum tamen objectum non sit delectabile, non est peccatum. Unde vir sanctus potest delectari in cogitatione alicujus peccati, quod detestatur; delectari tamen in consideratione alicujus objecti, quatenus objectum sit sibi præsens, ut delectetur in illo, ut in objecto, est peccatum. Et hoc patet per Augustinum 9. Trinit. cap. 19. *Definire intemperantiam, verbumque ejus dicere, pertinet ad artem moris; esse autem intemperatum ad illud pertinet, quod in illa arte culpatur; sicut nosse et definire quid sit Solecismus, pertinet ad artem loquendi; facere autem illum, vitium est, quod in illa arte reprehenditur*. Sic ergo si cogitatio placet et continuatur non propter cogitatum, sed ut per eam ad finem debitum aliquis pertingat, non est peccatum, sed si propter objetum illicitum, est peccatum; et isto modo viri justi detestantur cogitationes illicitas.

Cogitatio de objecto malo quando est mala.

18.

Ad argum. primum quæstionis primæ.

Ad primum argumentum hujus quæstionis, patet responsio per dicta, quod peccatum formaliter non est nisi in voluntate, sed materialiter potest esse in aliis actibus, non tamen nisi ut imperantur a voluntate. Unde prima cogitatio, ut patet *supra*, non inducit peccatum, et toties habet homo primas cogitationes, quoties occurrunt diversa objecta, et quoties surgit a somno.

Ad secundum.

Ad secundum patet responsio, quod verum est de prima cogitatione, quod non est in potestate nostra.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod non sequitur, cogitatio non est prius cogitata; ergo non est volita. Nam sufficit quod actus cogitationis sit præsens in ratione actus, non in ra-

tione objecti considerati, nec recte, nec reflexe ad hoc quod voluntas velit illam, et complaceat sibi in illa. Unde ad hoc quod aliquid sit volitum, oportet objectum esse cognitum, vel cognitionem habere actualiter inhærentem.

Ad quartum.

Ad ultimum, patet responsio ex secundo articulo quæstionis, quomodo in cogitatione possit esse peccatum.

SCHOLIUM V.

Ad secundam quæstionem respondetur, quod sermo est peccatum (idem de aliis actibus aliarum potentiarum) quatenus subest voluntati, et profertur sine circumstantiis debitis. Quod ait *potentiam motivam* despotice subjici voluntati, fallit in quibusdam partibus, quæ ob sympathiam cum imaginatione et appetitu, contra eam quandoque moventur, de quo D. Thom. I. 2. q. 17. a. 9. ad 3. August. 14. Civit. 16.

19.

Solutio secundæ quæstionis.

Ad quæstionem secundam solvendam, primo videndum est quomodo sermo sit in potestate voluntatis; et secundo, quomodo in eo est malitia.

Quomodo sermo est in potestate voluntatis.

Quantum ad primum, dico quod potentia motiva in homine obedit voluntati obedientia servili, quæ *primo Polit. cap.* 9. vocatur *despotica;* unde in tantum sibi obedit, quod nullum membrum habile ad motum, nisi sit aridum, resistit imperio voluntatis; sed formare voces articulatas est actus potentiæ motivæ, licet non possint elici nisi præcedente actu imaginationis et intellectus; ergo sermo est in potestate voluntatis, si lingua sit disposita ad motum, et non sit impedita.

Unde dicitur sermo peccaminosus.

Quantum ad secundum, dico quod malitia, sive peccatum, est in sermone materialiter, formaliter vero in voluntate. Nam recta ratio judicat de omnibus actibus humanis inferiorum potentiarum, illos debere esse circumstantionatos recte rectitudine sibi debita, scilicet participata, loquendo de actibus potentiarum inferiorum; sed actus potentiæ motivæ subest voluntati; ergo debet esse circumstantionatus, et rectus rectitudine sibi debita, et quod transeat super materiam, et quod ordinetur ad debitum finem et rectum, ut scilicet ædificet proximum, et quod notificet illud quod est in conceptu mentis, aliter esset mendacium; ex defectu ergo circumstantiæ debitæ, quam voluntas debet imperare, est malitia in voluntate formaliter, et in sermone materialiter.

20.

Ad arg. 1. quæst. 2.

Ad primum argumentum, dico quod usus instrumenti ad finem suum, licet in se non sit malus formaliter, potest tamen in eo esse malitia materialiter, inquantum imperatur a voluntate, in qua est malitia formaliter, cum intendit malum finem. Unde utens instrumento ad finem, ut ad finem suum, non peccat utendo eo, si utitur eo debito modo, secundum dictamen rectæ rationis.

Ad secundum. Vox significativa nullum continet conceptum.

Ad secundum, dico quod illa malitia est in voce materialiter, prout est significativa. Et cum dicitur quod impositio nullam qualitatem voci tribuit, dico quod verum est, nec aliquam intellectionem, nec aliquem conceptum. Unde nihil valet quod aliqui dicunt, quod vox significativa continet in se conceptum, quem causat in anima. Si enim hoc esset verum, tunc posset vox significativa audita movere intellectum

audientis secundum illam intellectionem, inquantum est sic significativa, et tunc moveret intellectum Græci audientis illam vocem, ad conceptum quem exprimit, quod falsum est. Unde nulla qualitas sibi imprimitur, nec aliquem conceptum in se continet per hoc, quod est significativa, sicut nec in circulo aliqua qualitas de novo causatur, per hoc quod imponitur ad significandum vinum.

Vox qualiter excitet conceptum mentis.

Ideo dico quod vox significativa, solum est signum ad placitum rememorativum. Unde vox tantum immutat sensum auditus, nec habet causare in sensu, nec in phantasia, nec in intellectu, nisi conceptum vocis ex se. Tamen auditu immutato a voce significativa, immutatur phantasia et memoria, et memoramur rei cui tale nomen fuit impositum, et sic excitat intellectum ad considerationem illius rei, cujus prius habuit notitiam. Aliter enim per vocem illam nihil intelliget, nisi prius res cui imponitur, sibi fuerit nota, et quod ad rem illam significandam hæc vox imponebatur, et sic reducit intellectum ad actualem intellectionem rei prius notæ habitualiter; et illo modo potest esse materialiter malitia in voce, ut est instrumentum voluntatis.

SCHOLIUM VI.

Opera sensitivæ et negativæ, mediante potentia motiva, subsunt voluntati; unde cum sine circumstantiis debitis fiunt, peccata sunt. Circa solutionem ad primam, vide in Oxon. in Schol. hic num. 19. ubi resolvitur. Primo, an detur aliquis actus voluntatis, non liber? Secundo, qui motus primi sint peccata? Tertio, an actus aliarum potentiarum possint esse mali, sine actu positivo voluntatis? Quarto, an appetitus inferior habeat aliquam libertatem propriam? Ad quartam quæstionem, explicat divisionem peccati in peccata cordis, oris et operis.

21. Solutio 3. quæstionis.

Ad tertiam quæstionem solvendam, videndum est, sicut prius: Primo, quomodo operationes aliarum potentiarum sunt in potestate voluntatis? Secundo, quomodo in eis est malitia?

Quantum ad primum, dico quod *opus* accipitur in proposito pro operatione aliarum potentiarum a potentia motiva linguæ, licet enim sermo sit opus quoddam; tamen distinguitur contra alia opera, quia secundum illud opus sermonis maxime se homo civiliter habet et politice.

Quænam potentia, aut operationes sunt in potestate voluntatis.

Dico ergo quod potentia motiva est in potestate voluntatis, ut *supra* ostensum est; potentiæ etiam sensitivæ sunt in potestate voluntatis, et etiam vegetativæ, quatenus dependent ex operatione potentiæ motivæ, ut vegetativa requirit oppositionem nutribilis, quantum ad potentiam nutritivam, et similiter approximationem activi et passivi. Et secundum hoc potentia generativa est in potestate nostra, et in ea potest esse peccatum materialiter, inquantum ad actum inordinatum præcedit potentia motiva, quæ est in potestate voluntatis; similiter etiam quantum ad potentias sensitivas, quatenus operationes earum dependent a potentia motiva. Unde Augustinus 12. *Trinit. cap.* 8. dicit quod quia apertio palpebrarum necessario requiritur ad visionem, et motus localis palpebrarum obedit animæ, eatenus visio est in potestate voluntatis.

Et quomodo.

Sed suntne illæ potentiæ aliter in potestate voluntatis, quam per principium motivum ? Dico quod sic, quia perfectius possunt in actum ex eo, quod voluntas habet actum circa idem objectum; patet in visu. Nam stante eadem dispositione objecti et oculi, potest visus imperari a voluntate, ut absque motu locali intueatur aliquem punctum perfectius modo quam prius, et hoc in eadem pyramide, et infra eamdem basim, propter copulationem voluntatis.

Quomodo est in eis malitia ?

Sed quomodo est malitia in eis ? Dico quod materialiter eodem modo, sicut in aliis, in sermone et cogitatione, scilicet quando non sunt cum debitis circumstantiis elicitæ, et carent rectitudine participata quam deberent habere.

Ad primum arg. quæst. 3.

Ad primum argumentum de Apostolo, dico quod illud est intelligendum quoad primos motus, et de his non video quod sint peccatum, quia præcedunt omnem actum voluntatis, et nulla ratio culpæ est in aliquo præcedente actum voluntatis. Delectationes vero, quæ sunt in voluntate, sunt peccatum, quando sunt de illicito, ut quando voluntas delectatur appetitui sensitivo, quia illæ non sunt sine actu rationis et voluntatis præcedente.

Objectio. Solutio.

Si dicas quod primi motus sunt peccata, ex eo quod voluntas non prævenit, dico quod tunc non est aliquod peccatum commissionis, sed forte omissionis, et sic illa opera, quæ sunt peccata formaliter, sunt illa opera interiora.

Ad secundum,

Ad secundum, dicendum quod appetitus noster sensitivus, in quo convenimus cum brutis, est liber per participationem, et rationalis per participationem, quia subest voluntati, et similiter potest converti ad bonum, et averti a bono. Non tamen in nobis est rationalis per participationem per actum suum, sed per actum alterius potentiæ; in brutis vero licet sit appetitus sensitivus, non tamen est particeps rationis in eis, sicut in nobis.

Solutio quartæ quæstionis.

Ad quæstionem quartam, dicendum quod Hieronymus hîc non dividit peccatum actuale formaliter, nec etiam subjectum peccati formalis, quia hoc est actus voluntatis, et non cogitatio, nec sermo, nec opus exterius, nec originale peccatum, quia hoc est tantum in anima, sed distinguit tantum subjectum materiale peccati. Et posset contineri illa divisio peccati materialis sub duplici membro, scilicet quod peccatum quoddam consistit in actu interiori, et quoddam in actu exteriori. Primo modo est peccatum cogitationis. Secundo modo subdividitur, quia sic continet locutionem et operationem, et rationabiliter distinguit illud peccatum locutionis a peccato operis, quia locutio maxime convenit homini, ut rationalis est, et ut homo est, quia ut sic est communicativus et amabilis ; locutio enim facit ad communicationem et ad amationem, et sic circumloquimur actum exteriorem per duo membra, et debet intelligi divisio positive quoad peccatum commissionis, negative quoad peccatum omissionis, in cogitatione, locutione et opere.

DISTINCTIO XLIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum possibile sit peccare in Spiritum sanctum ?

D. Thom. 2. 2. *quæst.* 14. *art.* 1. *et* 2. *hic quæst.* 1. *art.* 1. Alens. 1. *part. quæst.* 173. *membr.* 1. D. Bonavent. *hic arg.* 1. *quæst.* 1. *et* Richard. *ibi.* Durand. *quæst.* 1. Gabr. *ibidem.* Scotus *in Oxon. hic.*

1. Argum. primum. Circa distinctionem quadragesimam tertiam quæritur : *Utrum possibile sit voluntatem peccare in Spiritum sanctum* ? Quod non videtur. Non potest quis peccare in unam personam divinam, nisi peccet in aliam, quia, ut dicitur Joannis 15. *Qui diligit me, diligit et Patrem meum;* ergo, etc.

Secundum. Item, si potest esse aliquod peccatum in Spiritum sanctum, hoc est peccatum, quod opponitur charitati, quia secundum Magistrum dist. 17. primi libri : *Charitas est Spiritus sanctus.* Et patet primæ Joannis 5. *Deus charitas est;* charitati autem opponitur odium; sed Deum non potest odire voluntas, quia in Deo non est aliqua ratio mali.

Tertium. Item, si est aliquod peccatum in Spiritum sanctum, illud est irremissibile secundum sententiam Salvatoris, *Matth.* 12. et in littera 1. *cap.* Sed nullum peccatum est irremissibile per Augustinum 1. *Retract. cap.* 29. ergo nullum est peccatum in Spiritum sanctum.

Contra. Oppositum patet per Magistrum in littera.

SCHOLIUM.

Potest voluntas actualiter averti ab una persona, et non ab aliis, sicut et converti, de quo in Oxon. 1. dist. 1. quæst. 2. avertens tamen se ab una, virtualiter avertit se ab aliis. Aversio per desperationem et finalem impœnitentiam appropriate dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia contra effectum ipsi appropriatum. Ita Augustinus de vera, et fals. pœnit. cap. 4. et epist. 50. vide Schol. in Oxon. hic num. 5. et quomodo peccatur ex malitia, explicatur ibid. quæst. 2. Moneo hic quod hæc quæstio hinc translata est ad Scriptum Oxoniense.

2. Aversio a Deo duplex. Respondeo, hîc videndum est quomodo potest esse peccatum aliquod in Spiritum sanctum præcise ? Ubi sciendum, quod omne peccatum est aversio a Deo, et conversio ad creaturam. Inquantum ergo peccatum virtualiter vel formaliter avertit a Deo, et inquantum cedit in irreverentiam alicujus personæ, non potest avertere ab una persona, nisi avertat ab alia virtualiter, nec ut sic potest peccare aliquis in unam personam, nisi virtualiter peccet in aliam. Sed si intelligatur quæstio de aversione actuali, posset videri eadem ratione, quod non posset fieri aversio actualis ab una, nisi fieret ab omnibus actualiter.

Potest esse aversio ab una persona divina, et non ab aliis. Videtur tamen mihi contrarium, quod scilicet posset fieri aversio actualis ab una persona, et non ab

alia. Quod probatur primo sic, quia cum sint tres articuli respicientes distincte tres personas, possibile est aliquem errare in uno articulo, et non in alio, et per consequens peccare in unam personam, et non in aliam, quia habita actuali consideratione de uno, non oportet quod habeatur de alia. In qualibet autem persona invenitur ratio ultimi finis, quia ratio omnis boni ; ergo illi ut sic, potest fieri reverentia vel irreverentia, non habita consideratione ad aliam personam. Hoc videtur agere Ecclesia in Collectis, in quibus in fine dicitur : *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, etc. Primo enim præmittitur Pater, ad quem oratio communiter porrigitur, et in fine subnectitur mediator ; ergo videtur in orando orare distincte unam personam, et non aliam actualiter. Hoc etiam patet in illo Hymno : *Veni creator Spiritus*, etc. ubi multa ponuntur, quæ non conveniunt, nisi Spiritui sancto, ut puta, quod sit *donum*, et alia.

Ecclesia dirigit orationem ad unam personam, et non ad omnes.

3.

De hoc in Oxon. 1. d. 1. q. 2. Potest esse consideratio, et reverentia circa essentiam solam.

Item, magis distinguitur persona a persona quam essentia a persona, quia inter personas est oppositio relativa, non autem sic inter essentiam et personam ; sed possibile est aliquem stare in actuali consideratione divinæ essentiæ, nihil cogitando de persona (ut patet de Philosophis), et sic considerando essentiam, non considerando personam, inveniretur in ea ratio finis, et omnis boni, et per consequens essentiæ, ut essentia est, potest facere reverentiam, non faciendo personæ actualiter ; ergo eodem modo considerando personam unam, non considerando aliam, potest facere reverentiam uni personæ, non faciendo alteri personæ ; et sic ex opposito facere irreverentiam uni actualiter, et non alteri.

Sed dices quod non est sic de personis, sicut de persona et essentia, quia personæ sunt correlativa, et intellectus non potest habere actum circa unum correlativorum, nisi habeat circa aliud, et sic non potest fieri reverentia uni personæ, nisi fiat omnibus.

Sed hoc non valet, quia quantumcumque sint correlativa, tamen circa extrema sunt duo actus intellectus, sicut patet de accidente et subjecto ; qui enim intelligit accidens, non propter hoc intelligit subjectum eadem intellectione, licet actus operandi sit unus.

4.

Actualiter peccans in unam personam videtur virtualiter peccare circa reliquas.

Item, Pater sub nomine *Patris* non dicitur correlative ad Spiritum sanctum ; ergo Patri potest fieri reverentia actualiter, licet non fiat actualiter Spiritui sancto ; et sic possibile est quod actualiter quis peccet in unam personam, non peccando actualiter in aliam. Sed tamen virtualiter necesse est ipsum cogitare, cum facit reverentiam uni, tunc enim virtualiter facit reverentiam omni. Et si eliciat aliquam opinionem erroneam circa unam personam, virtualiter elicit circa omnes, quia earum est una bonitas et una sapientia. Non tamen est necesse, si actualiter peccat in unam, quod peccet actualiter in aliam.

Quomodo distinguuntur peccata respectu personarum ?

Sed isto modo non accipitur peccatum in Spiritum sanctum, ut scilicet aliquis peccet in ipsum et non in aliam personam. Sed dicitur peccare in Spiritum sanctum non

proprie, sed appropriate, ut quia peccatum aliquod est contra appropriatum Spiritui sancto, dicitur esse peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod dicimus, quod bonitas aut potentia appropriatur Patri, et ideo peccatum ex infirmitate, sive ex passione, dicitur esse appropriate contra Patrem; et sapientia attribuitur Filio, ideo peccatum ex ignorantia dicitur esse contra Filium. Et de ista distinctione peccatorum quære alibi *in quæstione istius distinctionis* *.

In Oxon. in q. 2. quæ sola erat in Oxon. antequam hæc quæstio illuc transferretur.

Dico tamen breviter, quod omne peccatum, quod est in voluntate, non præcedente perturbatione, nec passione, nec ignorantia in ratione, est peccatum ex certa malitia, et sic forte peccavit Adam, quia in eo non fuit perturbatio ex passione præcedente, nec ignorantia. Sed tamen non omne peccatum ex malitia, nec sine perturbatione voluntatis, et ignorantia, est peccatum in Spiritum sanctum, quia sic peccatum in Spiritum sanctum non esset gravissimum. Peccata enim ex certa malitia pessunt esse contra præcepta secundæ tabulæ, quæ non sunt gravissima, quia tantum virtualiter avertunt a fine; oportet ergo quod peccatum sit contra præceptum primæ tabulæ, quia tunc actualiter et formaliter avertit ab objecto illo perfectissimo et ultimo fine.

5. Quid sit peccatum ex malitia?

Nec adhuc omnia peccata contra præcepta primæ tabulæ sunt in Spiritum sanctum, quia oportet ad hoc quod sit peccatum gravissimum, quod opponatur actui perfectissimo conversivo ad Deum, et sic quia actus charitas, ut dilectio Dei, et est actus perfectissimus conversivus ad Deum, si haberet oppositum, scilicet odium Dei, hoc esset maximum peccatum.

An dari possit odium Dei?

Sed non credo quod actus charitas habeat actum contrarium oppositum, quia non potest Deus odiri ab aliqua voluntate, ut dixi *in quarto* *; non ergo peccatum in Spiritum sanctum est odium Dei, quia formaliter non potest odiri. Cum ergo post dilectionem Dei, actus perfectissimus, quo voluntas tendit in Deum, sit actus spei, oppositum ejus erit peccatum gravissimum, et hoc est peccatum desperationis, sive obstinationis in malo, cum desperatione et proposito non pœnitendi, et hoc est peccatum in Spiritum sanctum.

* d. 49. q. 7. et alibi Vide sup. d. 6. q. 2.

6. Ad peccatum in Spiritum sanctum tria requiruntur.

Secundum hoc, ad peccatum in Spiritum sanctum tria requiruntur scilicet, quod sit ex certa malitia, et quod sit actus oppositus perfectissimus actui conversivo in Deum, et hoc modo est peccatum in Spiritum sanctum, et est finalis impœnitentia, non quia homo decedit sine pœnitentia, sed quia habet propositum de nunquam pœnitendo, et oritur ex desperatione. Et sic dicit Augustinus *in lib. de fide ad Petrum*, quod pessimi hominum incidunt in hoc peccatum, ut patet de Cain, qui dixit Genes. 4. *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear*. Credidit enim Dei misericordiam esse minorem suo delicto, et misericordia est bonitas Dei, quæ appropriatur Spiritui sancto, et ideo dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut patet in littera. Eodem modo Judas, *Matth*. 26. et ponitur in littera 1. *cap*. Est autem hujus peccati assignatio, de quo dicit Augustinus *pri-*

mo libro de sermone Domini in monte, quod *Judas facilius desperans incurrit in laqueum, quam humiliatus veniam petere*, et de numero isto fuit ille Achitofel, 2. *Reg*. 17.

Peccatum in Spiritum sanctum quare dicitur irremissibile?

Dicitur autem illud peccatum irremissibile, non simpliciter. Unde secundum Magistrum in littera, hoc peccatum non remittetur hîc, nec in futuro, quando non habet pœnitentiam comitem; sed hoc convenit cuilibet peccato mortali. Verumtamen hoc peccatum dicitur irremissibile, eo modo quo nullum aliud peccatum est irremissibile. Et hoc dicitur dupliciter: Primo, quia nullùm aliud peccatum opponitur directe principio remissionis in remittente; sed illud peccatum est directe contra principium remissionis peccati in remittente, ex eo quod aufert misericordiam a Deo, quæ est principium remittendi peccatum, et non dat sibi nisi justitiam, et hoc habet inquantum est cum desperatione; talis enim diffidit et desperat de misericordia Dei. Secundo, quod corrumpit dispositionem ad remissionem in eo cui debet remitti, quia, sicut dictum est *in quarto* *, principium dispositivum ad remissionem peccati in peccatore, est quædam displicentia de peccato, et conversio ad Deum. Illud autem peccatum inquantum habet propositum de non pœnitendo in tali obstinato, tollit omne tale dispositivum.

* d. 14. q. 2.

7. Ad argum. primum principale.

Ad primum argumentum, patet modo per supradicta, quod non potest quis diligere unam personam, nec odire, nisi etiam virtualiter diligat, vel odiat aliquam aliam personam. Potest tamen actualiter diligere unam, non diligendo aliam actualiter.

Ad secundum.

Ad secundum, patet responsio in solutione quæstionis, quod illud peccatum est principaliter contra spem, et potest sic dici, etiamsi intelligatur opinio Magistri de charitate.

Ad tertium.

Ad tertium, patet quomodo illud peccatum est irremissibile.

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum potentia peccandi sit a Deo?

D. Thomas. I. *hic quæst.* I. *art.* I. D. Bonavent. *art.* I. *quæst.* Richardus *art.* I. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* I. Gabr. *q.* I.

1. Argum. 1. Circa distinctionem quadragesimamquartam et ultimam quæritur: *Utrum potentia peccandi sit a Deo?* Videtur quod non, quia non est aliqua potentia, quæ non est a Deo; sed potentia peccandi non est aliqua potentia. Probatio, quia si esset aliqua potentia, esset potentia libera; sed secundum Anselmum de liber arbitr. *potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis;* igitur, etc.

Secundum. Item, si potentia peccandi esset a Deo, ergo potentia peccandi est in Deo. Probatio consequentiæ: Deus est causa æquivoca respectu omnium, quæ causantur ab eo; sed effectus eminentius continetur in causa æquivoca, et præcipue in causa prima, quam in seipsa; ergo si Deus est causa potentiæ peccandi, ista potentia esset magis in Deo, quod est inconveniens.

Tertium. Item, omnis potentia, quæ est a Deo, habet in universo aliquem ordinem ad alias potentias, quia quæ a Deo sunt, ordinata sunt; sed potentia peccandi non potest habere aliquem ordinem ad alias potentias, quia quæro an sit superior potentia, an media, an infima. Superior potentia inter potentias non potest esse, quia non convenit Deo, cui suprema potentia convenit. Similiter cum sit potentia ad deficiendum, sive potentia defectiva, non esset potentia suprema. Nec potest esse media potentia, nec infima, quia tunc posset habere potentiam superiorem imperantem, et tunc non esset libera.

Contra. Ad oppositum in littera cap. 2. et allegat Apostolum ad Roman. cap. 13. ubi vult quod *non est potestas, nisi a Deo.*

SCHOLIUM.

Potentia peccandi sumpta pro absoluto est a Deo, quia sic est ipsa voluntas; est etiam a Deo sumpta pro respectu ad actum peccati, sed non ut dicit respectum ad formalem malitiam.

2. Potentia peccandi dupliciter accipitur. Respondeo, quod *potentia peccandi* potest accipi, vel pro potentia, quæ est principium, vel pro potentia ut dicit ordinem ad actum peccandi, sicut in aliis potentiis, ut potentia videndi potest accipi vel pro principio visionis, vel pro ordine ad actum videndi. Si secundo modo, id potest esse dupliciter, vel pro ordine ad deformitatem, vel pro ordine ad actum substratum deformitati. Si autem accipiatur *potentia peccandi* pro principio potentiali, quod est fundamentum hujus ordinis, et respectus, dico quod in ipsa, ut sic, sunt ra-

tiones distinctæ correspondentes duobus quæ sunt in actu, scilicet substantiæ actus, et deformitati. Ratione libertatis, quæ est in ipsa, fundat ordinem ad actum positivum in se; libertati autem arbitrii in creatura, annexa est limitatio, ratione cujus fundat ordinem ad deformitatem in actu, nam ista limitatio tollit perfectionem, quæ est in Deo; ideo dico quod totum hoc est fundamentum hujus ordinis ad actum in se, et ad deformitatem, et tale fundamentum, vocatur *potentia peccandi*, et ista est a Deo, et actus similiter, ut patet supra *in isto secundo* *, et licet ipsa deformitas concomitans non sit a Deo. De hoc quære alibi.

* Supr. d. 35. q. 1. et 2. * In Oxon. hic.

3. Ad argum. principale.

Per hoc patet ad argumentum primum, quantum ad intentionem Anselmi, quia posse peccare, ut dicit totum, non est pars liberi arbitrii. Et hoc probat Anselmus, ut libertas est perfectio simpliciter, tamen loquendo de potestate, qua voluntas potest peccare, est aliquid liberi arbitrii creari.

Ad secundum.

Ad secundum, quod potentia peccandi, quæ est fundamentum, est eminentius in Deo quam in creatura; sed potentiam illam sic eminentius esse in Deo, non est ita quod in ipso sit potentia immediate ad illum actum causandi in se, ut potentia currendi est in Deo, non tamen ut possit causare actum currendi immediate in se, sed in alio in quo natus est inesse.

Objectio.

Dices quod eadem ratione actus peccandi potest esse eminenter in Deo.

Solutio.

Dicendum, quod actus peccandi quantum ad illud, quod est positivum, est in Deo, ut scilicet ille actus est substratus.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod habet ordinem ad alias potentias, ut est fundamentum ordinis ad actum, et est superior potentia; si tamen esset sermo de toto simul, tunc ratione illius privativi esset ultima in ordine.

4.

Sed qualis est ratio positivi? Potest dici quod in potentiis attenditur ordo tripliciter, vel ex ordine ad terminos, ad quos vel ex ipsis in se consideratis, vel ex modo operandi. Ratione terminorum dico quod non est superior, quia aliqua potentia in materia est ad formam substantialem, hoc autem solum est ad formam accidentalem; forma autem substantialis perfectior est omni forma accidentali. Aliis vero duobus modis potest esse superior, primo quantum est in se quoad naturam, in qua est, quia est natura nobiliori scilicet intellectuali, et in suprema natura, ut Angelica, et est suprema potentia in illa natura.

Quantum vero ad modum operandi, potest dici perfectior potentia, quia quanto aliquid est magis absolutum a respectu ad posterius, tanto est perfectius; et ideo Deus est maxime perfectus, quia in eo non est respectus realis ad posterius. Quanto enim aliquid est magis absolutum a respectu ad posterius tanto posterius magis dependet ab eo, ut patet in Deo, et omne tale est perfectionis. Voluntas autem inter cæteras potentias magis absolvitur a respectu ad posterius, aliæ enim potentiæ dependent ab ipsa in actibus suis; ipsa vero a nulla in ratione causæ, nisi tantum a primo principio, quod est

Deus, a quo omnis creatura dependet, quantum ad omnem sui existentiam et causalitatem, et ad quam omnis creatura maxime rationalis ordinatur, quia ipse est *Alpha* et *Omega*, principium et finis, cui sit honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

FINIS LIBRI SECUNDI LECTURÆ PARISIENSIS.

LIBER TERTIUS.

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturæ, vel in alia natura?

Alens. 2. *part. quæst.* 2. *membro* 2. D. Thomas 3. *part. quæst.* 2. *art.* 3. *hic quæst.* 2. *art.* I. D. Bonavent. *dist.* I. *quæst.* I. Richard. *art.* I. *quæst.* I. Ægid. *quæst.* I. Durand. *quæst.* I. Henric. *quodl.* 13. *quæst.* 5. Suar. 3. *part. art.* I. *disp.* 3. *sect.* 12. Vide Scotum *Metaph. quæst.* I. *et* 9. *Metaph. quæst.* 12.

1. Argumentum primum negativum. Quod non: Omnis persona est formaliter tale ens secundum naturam, cujus est; igitur non potest esse formaliter tale ens per naturam incompossibilem suæ naturæ. Sed quæcumque duæ formæ, vel naturæ disparatæ sunt incompossibiles, quia includunt contradictionem; igitur natura non potest subsistere personaliter in persona, vel supposito alterius naturæ.

Secundum. Præterea, est eadem natura rationalis humana hîc actu, et persona personalitate propria; igitur contradictio est quod sit hoc ens in actu, et non personata personalitate propria; sed si subsisteret in persona alterius naturæ, esset personata personalitate alterius naturæ. Probatio primæ propositionis: Existentia substantiæ in actu est per existentiam actualem suppositi, et suppositum in natura intellectuali est persona, secundum definitionem Richardi 4. *de Trinit.* igitur persona personalitate propria.

Tertium. Item, si natura humana subsisteret, etc. dependeret ad illam personam; consequens est falsum. Probo, quia non est illa dependentia causati ad causam, quia illa persona nec est causa naturæ, nec causata; nec est illa dependentia ad aliquid immediatius causatum, quod necessario præsupponit, nec unius causa ad aliam.

Contra. Vide D. Aug. in Ench. c, 2. et 4. de Trinit. cap. 22. et 14. de Civit. cap. 2. Oppositum, Joan. 1. *Verbum caro factum est,* et exponitur, Filius Dei subsistit in natura humana.

SCHOLIUM I.

Supposito mysterio ex fide Joann. I. *Verbum caro factum est,* explicat optime quid sit naturam subsistere in persona aliena, docens non

esse dependentiam causati ad causam, nec e contra, neque habitudinem potentiæ ad actum, sed ordinem naturæ ad personam. Ut examinet possibilitatem hujus, ponit sententiam asserentem, personam constitui per aliquid positivum, quæ est omnium Thomistarum et multorum aliorum.

2. **Subsistere in persona alterius naturæ dicit respectum.**

In ista quæstione de possibili nihil præsupponitur, nisi quid per nomen significetur. Primo igitur dicendum, quæ sit ratio nominis; secundo, utrum potest ista ratio reperiri in rebus. De primo dico, quod illud subsistere in persona alterius naturæ non dicit aliquid absolutum; igitur necessario respectum, quia non dicit nihil, ut nunc suppono, et patebit in secundo articulo. Sed non dicit solam relationem rationis, quia subsistens in persona alterius naturæ habet habitudinem realem ad illam personam, quæ non consistit solum in consideratione intellectus; igitur dicit relationem realem, sed tamen non dicit relationem realem communem æquiparantiæ, ut est similitudo, in qua relatione extrema æqualiter dependent a se invicem, sed disparantiæ, quia non est æqualis dependentia; nec relatio illius naturæ ad personam in qua subsistit, et e converso, quia magis dependet illa natura a persona, in qua subsistit, quam e converso. Est igitur ratio nominis ejus, quod est *naturam subsistere in persona alterius naturæ*, quod sit ordo naturæ illius dependentis ad personam alterius naturæ, non in ratione causæ vel causati; nec e contra est dependentia causati ad causam, neque ad aliquid, ut prius causatum, quia quælibet dependentia ratione causarum, per se consequitur entitatem naturæ; sed formaliter ratio entitatis personæ est formaliter aliud ab entitate naturæ, et dependentia ista est per se ad entitatem personæ, ut persona est, non naturæ, ut natura, et tamen persona non dependet ad naturam.

Relatio æquiparentiæ quid?

Quid sit naturam subsistere in persona aliena.

3. **An possit una natura subsistere in persona aliena?**

Secundus articulus, videndum est utrum talis ratio nominis sit possibilis in rebus? Dicendum quod sic, circa quod intelligendum, ut prius dictum est, quod in tali subsistentia non est dependentia, quæ est causati ad causam, vel e converso; et hoc probatur sic, quia omnia dependentia causati ad causam, et in fundamento, et in termino est per se in entitate naturæ, quia causa non causat nisi ratione naturæ. Sed alia est entitas formaliter naturæ, et entitas personæ, quia entitas naturæ est, qua aliquid est; sed entitas personæ non est qua aliquid est, quia illa entitas incommunicabilis est, secundum Richardum 4. *de Trinit.* et tamen habitudo illa, quæ est naturæ ad personam, in qua subsistit, non est habitudo potentiæ ad actum, nec e converso.

Naturam sic subsistere non est eam dependere tanquam a causa, nec e contra.

Ad ostendendum igitur quod talis dependentia sit possibilis in rebus, primo, ostendenda est possibilitas ex parte naturæ dependentis; secundo, ex parte termini dependentiæ, cum terminus ponitur esse persona alterius naturæ.

Non eodem formaliter est singularis, et personata.

De primo: Si natura eodem formaliter esset hæc natura, et eodem esset personata propria personalitate, esset contradictio dicere quod hæc natura personaliter subsistere posset in persona alterius naturæ; sed illud excludit Damascenus 27. *cap.* ubi dicit quod hæc natura humana non est personata per id, per

quod est hæc natura. Dicit enim quod Deus assumpsit naturam atomam, non tamen in seipso subsistentem.

4. Opinio 1. Quod personalitas consistat in positivo. Communicabilitas duplex.

Dicitur igitur sic primo, quod natura, qua communicabilis est pluribus, non potest fieri incommunicabilis, nisi per aliquod ens positivum; ideo oportet dicere quod persona incommunicabilis sit duplici incommunicabilitate, nam duplex est communicabilitas : Una respectu istorum, quorum quodlibet est ipsum ; hoc modo natura communicatur suppositis, et sic universale est communicabile. Alia est communicabilitas, qua forma communicatur materiæ, et universale utroque modo communicatur, quia dicitur de pluribus, et est in pluribus. Sed singulare non communicatur nisi secundo modo, sicut forma materiæ ; persona autem est incommunicabilis quantum ad utramque communicabilitatem ; est enim persona ultimum informatum in natura, nullo ulteriori informabile.

Ratio prima.

Pro ista opinione arguo, sicut individuo non competit dividi, ita nec per se competit communicari, secundum Richardum 4. *de Trinit.* Igitur illud, quo persona est incommunicabilis, est aliquod ens positivum, sicut illud quo suppositum est individuum, et illud ens erit alia entitas a natura.

Confirmatur illud, quia *libro* 1. *distinct.* 28. ostenditur quod persona in divinis non potest constitui per aliquam proprietatem negativam.

Ratio 2.

Item, secundo arguitur ad idem, sicut dividi est imperfectionis, ita dependentia est imperfectionis ; sed omnis imperfectio repugnat alicui personæ, quia personæ divinæ ; sed nulla imperfectio repugnat alicui, nisi propter aliquod positivum in illo ; igitur incommunicabilitas personæ est aliquod ens positivum, aliud a natura.

SCHOLIUM II.

Personam non constitui aliquo positivo. Primo, ex Damasceno et Richardo. Secundo, esset aliquid in natura humana, quod non esset in natura assumpta, et sic non essent univoce natura. Tertio, si dimitteretur, non esset persona. Quarto, posset esse natura intellectualis, et non personata. Quinto, si illud positivum est idem cum natura, sequitur non posse ab ea separari ; et sic non est natura vere assumpta. Explicata triplici negatione, resolvit personam constitui per negationem actualis et aptitudinalis dependentiæ. Ex his declarat possibilitatem mysterii ex parte naturæ, quia potest dependere et non dependere. Quod vero non repugnet ex parte personæ Verbi, patet, quia hoc est dependens ; ergo potest terminare dependentiam alterius, alioquin imperfectio esset in ea.

5. Opinio superior impugnatur.

Contra illud, ostendendo quod illa entitas, quam dicit positivam, per quam persona est incommunicabilis, non sit alia entitas a natura, quia tunc sequitur quod esset entitas, et non assumptibilis a Verbo, quia personalitas illius naturæ humanæ, inquantum incommunicabilis utraque incommunicatione, non est assumptibilis ; consequens est falsum, et contra auctoritatem, et contra rationem. Contra auctoritatem Damasceni *cap.* 92. quæ dicit quod nihil est in natura humana, quod non est assumptibile.

Nihil est in natura humana non assumptibile.

Item, est contra Richardum : Nulla enim creatura potest absolvi a dependentia ad primum ens, et per consequens potest assumi a primo ente.

Item, sequitur quod si illa entitas

personalis in natura humana non esset in natura assumpta, igitur aliquid est in illa natura, quod non est in natura assumpta ; igitur non est homo univoce cum alio, quia caret aliquo quod est in natura alterius suppositi, et hoc contra Damascenum ubi prius *cap.* 92.

Item, sequeretur quod illa entitas non posset dimitti, si esset assumpta a Verbo ; consequens est falsum secundum omnes. Probatio consequentiæ : Si dimitteret, aut hoc est, quia debetur ei, aut quia non debetur ? Si non debetur, non potest dimitti. Si debetur, cum illa entitas sit distincta ab entitate naturæ, et est incommunicabilis, per consequens erit univoce eadem cum quocumque a quo sumitur ; igitur cum est univoce unum cum alio, non potest deponi ab illo, atque ita sequitur quod illa entitas non posset deponi a Verbo Dei.

Præterea sic : Ista proprietas individualis naturæ humanæ est idem identitate, vel univoce cum natura ; igitur non potest unum manere, alio non manente.

Item, sequeretur quod posset esse natura non personata personalitate intrinseca, nec extrinseca.

6.

Non dependere tripliciter contingit, actualiter, aptitudinaliter, et potentialiter.

Primo igitur quantum ad istum articulum, dico quod *non dependere* est tripliciter, vel quod *non dependere* dicat negationem actus dependendi, vel negationem actus et aptitudinis, vel tertio negationem possibilitatis simpliciter respectu dependentiæ. Exemplum illius, non esse in centro localiter dicitur de gravi solum quantum ad negationem actus, ut quia non est in centro ; sed id dicitur de igne, qui levis est, quantum ad negationem actus, et negationem aptitudinis, quia ignis, etsi possibilis sit esse in centro, tamen non est aptus natus esse in eo.

Item tertio, non esse localiter et dimensive in centro dicitur de Angelo quantum ad negationem, non solum aptitudinis essendi in centro, sed quantum ad negationem possibilitatis repugnat ei esse in centro localiter.

In quo consistit ratio personæ creatæ.

Ad propositum, negatio dependentiæ actualis non constituit personam, nam tunc anima separata esset personata, quod omnes negant, et negatio possibilitatis dependentiæ non est in natura creata, quia nihil est in natura creata, cui repugnat dependere ; ideo hæc dependentia non constituit personam ; igitur relinquitur quod tertia independentia, quæ scilicet negat aptitudinem ad dependendum, constituit personam.

Ex hoc sequitur conclusio illius articuli, quia persona potest esse independens, nam prius potest absolvi a posteriori ; sed individuum est aliquid indifferens ad dependere, et non dependere, ideo potest esse independens aptitudinaliter et potest natura dependere ; ideo hæc natura est *hæc* per aliquid positivum, quod est prius actuali dependentia et habituali.

7.

Non repugnat assumptio naturæ ex parte personæ. Independens potest terminare dependentiam.

Sed de secundo principali, utrum repugnet termino dependentiæ, scilicet personæ, quod ipsa sit terminus hujus dependentiæ ? ostendo quod non, quia quamcumque dependentiam cujuscumque rationis potest terminare illud quod est independens illa dependentia ; sed aliqua est persona, cui repugnat de-

pendere aliqua dependentia; igitur illa est independens omni independentia, ideo non repugnat ei terminare quamcumque dependentiam. Probatio assumpti: Personæ in genere non necessario convenit imperfectio plus quam naturæ. Et cuicumque non repugnat dependentia habitualis, ei necessario convenit imperfectio; igitur alicui personæ convenit per se esse independens, quia imperfectio non necessario convenit sibi.

8. Ad rationem 1. superioris opin.

Ad primum argumentum pro opinione adversa, dico quod personæ divinæ competit incommunicabilitas simpliciter per aliquod ens positivum, et hoc intelligit Richardus, sed nulla talis incommunicabilitas potest esse in creaturis.

Ad secundum. Capit hic personam pro natura personata.

Ad secundum argumentum, dico quod personæ non repugnat dependentia, quæ est repugnantia de possibili, sicut homini repugnat irrationabilitas, sed ei repugnat aptitudinaliter dependere, sicut gravi repugnat esse sursum.

Ad arg. 1. in initio quæst.

Ad primum argumentum principale, dico quod non oportet quod persona sit formaliter tale ens secundum naturam informantem ipsam, sed secundum naturam dependentem ad ipsam extrinsece.

Ad secundum.

Ad secundum cum dicitur, eodem est natura *hæc*, et personata personalitate, dicendum quod non eodem extendendo idem ad positivum et negativum, quia est personata per aliquid negativum, ut dictum est prius, quia per non dependere aptitudinaliter; sed est *hæc* per aliquid positivum, vel non eodem positivo complete.

9. Ad tertium.

Ad aliud, dico quod non dependet natura ad personam dependentia causæ ad effectum, nec efficientiæ alicujus. Nam illud, quod dependet ad aliam personam in ratione causæ efficientis, dependet eadem ratione ad omnem personam, quia efficientia omnium personarum respectu alicujus dependentis extra naturam divinam est indivisa, quia Trinitas indivisibiliter operatur.

Actio Trinitatis ad extra est indivisa. Qualis sit dependentia naturæ assumptæ ad Verbum.

Sed in rebus non potest inveniri dependentia similior huic, quam sit dependentia accidentis ad subjectum, hoc modo, ut si circumscribatur inhærentia accidentis ad subjectum, adhuc est dependentia illius ad subjectum, tanquam posterioris natura ad prius natura, et hæc dependentia, circumscripta dependentia inhærentiæ, quæ est per informationem, maxime assimilatur dependentiæ, qua dependet natura assumpta ad personam, quæ non informatur natura, nec ut sic est ejus causatum prius respectu posterioris. Unde accidens dependet ad subjectum, ut ad perfectibile, et ut ad prius natura; primum dicit imperfectionem in subjecto; secundum perfectionem. Quantum ad hoc est simile de naturæ humanæ dependentia ad suppositum.

QUÆSTIO II.

Utrum possibile sit naturam humanam personaliter uniri uni soli personæ divinæ?

DD. citati q. præcedenti. Scot. *in Oxon. hic q.* 1. *a n.* 2.

1. Argum. 1.

Quod non. Persona divina est actus primus; igitur nihil potest sibi uniri, quia cui unitur aliquid, illud

prius est in potentia ad unionem, postea in actu ; in natura divina nihil est prius in potentia, et postea in actu; igitur.

Secundum. Item, infinito nihil est unibile, quia infinito nihil potest addi; persona divina est infinita.

Tertium. Item, finiti ad infinitum nulla est proportio ; sed unibilium ad invicem est aliqua proportio ; natura humana est finita, persona divina est infinita ; igitur, etc.

Quartum. Item Augustinus 2. de Trinit. 8. *Eamdem voluntatem habet Pater et Filius*, etc. *et indivisa operatio* ; igitur ista comparatio non competit soli personæ, sed toti Trinitati ; igitur.

Contra. Oppositum, Joannis 1. *Verbum caro factum est.*

SCHOLIUM I.

Ponitur sententia tenens per unionem acquiri aliquid novum absolutum distinctum ab extremis. Doctor hanc rejicit, primo, quia si natura dimitteretur, nihil absolutum perderet. Secundo, illud absolutum non est accidens, nec substantia. Tenet ergo nihil absolutum per unionem acquiri, sed tantum respectum extrinsecum dependentiæ actualis naturæ ad Verbum, et explicat optime hujusmodi respectum ; de quo latius in Oxon. hic q. 1. art. 13.

2. Ad quæstionem videndum est, si sit possibile naturam humanam uniri personæ divinæ ex parte naturæ. Secundo, ex parte Trinitatis. Tertio, si uni soli.

An aliquid alii uniri possit nullo interveniente absoluto novo. Opin. aliorum. Ratio Prima. De primo, non videtur quod aliqua possint uniri, nisi aliquid aliter se habeat ; nunc autem persona divina per istam unionem nullo modo aliter se habet, nec natura humana aliter se habet, nisi secundum aliquid absolutum, nec sufficit ponere respectum novum, quia ad respectum primo non potest esse mutatio, 5. *Phys. text.* 9. quia impossibile est quod respectus sit per se terminus mutationis. Et probatur dictum Philosophi, quia si duo non aliter se habeant in se quam prius, non aliter se habent inter se, et si nullo modo aliter se habent inter se, non aliter se habent ad unionem nunc quam prius; igitur oportet ponere quod ista mutatio terminetur ad aliquid absolutum concomitans naturam humanam. Similiter est ibi ponere tria absoluta, naturam divinam et humanam, et id tertium absolutum novum, quia etsi natura humana non prius existebat, quam erat assumpta, tamen æqualiter potuisset assumi, si natura illa prius extitisset, quia potest assumi lapis.

Secunda. Item, possibile est actionem esse realem ; igitur et passionem ; igitur illius passionis erit aliquis terminus realis, non natura divina, nec humana.

Tertia. Item, in omni unione oportet alterum unibilium habere *esse* absolutum novum, cum unibilia sint absoluta, sicut patet de subjecto et accidente ; subjectum habet *esse* absolutum novum per hoc, quod albedo sibi inest.

Quarta. Item, *incarnare* est agere actione transeunte ; igitur sibi correspondet passio vera ; igitur quod incarnatur, vere patitur ; non natura divina, igitur humana ; igitur oportet dare terminum realem illius passionis.

3. Rejicitur opinio. Ex unione cum Verbo nullum novum absolutum ponitur. Dico quod possibile est naturam humanam uniri naturæ divinæ. Primo, ex parte naturæ humanæ, et non per novum absolutum adveniens, quia si relinqueretur sibi natura assumpta, nihil deperit Verbo,

nec etiam naturæ assumptæ; igitur non est ibi absolutum tertium. Si prius esset natura absoluta in se, et postea sumeretur, nihil novum esset, quin illud secundo desineret esse, si natura derelinqueretur sibi; sed natura posset dimitti a Verbo, nullo absoluto corrupto; igitur ex unione cum Verbo non est aliquid absolutum tertium.

Item, illud absolutum non esset accidens, neque substantia; non accidens, quia accidens non est per se ratio personandi, vel uniendi; non substantia, quia neque forma, neque materia, neque compositum, neque proprietas individualis, quia ipsa est eadem univoce et identice cum natura, et per consequens non potest unum manere, alio non manente; ideo dico quod illud novum non est nisi dependentia actualis, et non aptitudinalis. Prius enim, quamquam natura humana non habuisset dependentiam actualem, sed habuisset *esse* in proprio supposito, tamen non fuit negatio dependentiæ possibilis ad aliud suppositum, et prius potest esse sine posteriori, ut dictum; est ideo, etc.

Nihil novum est per assumtionem, nisi dependentia actualis natura a Verbo.

4.

Capit unionem pro actione unitiva.

Et cum quæritur, ad quid terminatur ista unio? Primo dico quod ad respectum extrinsecus advenientem, quia ista natura humana prius fuit in potentia, ut esset fundamentum immediatum, non tamen est fundamentum necessarium illius respectus extrinseci. Unde fundamentum respectus triplex est secundum tres respectus. Prima relatio creaturæ ad Deum in ratione triplici causæ efficientis, exemplantis et finis; et ille respectus non est res alia a fundamento, sed idem. Aliud est fundamentum, sicut album respectu similitudinis, et ibi non est necesse quod posito fundamento ponatur relatio, et ideo res alia; posito tamen fundamento et termino, necessario creatur respectus intrinsecus. Tertium est fundamentum, quod contingenter respicit respectum positis extremis; et ideo ille respectus dicitur extrinsecus advenire, et illud quod est primo novum, cum assumitur natura humana, per se loquendo, est ille respectus.

Solus respectus extrinsecus adveniens producitur per incarnativam actionem.

Exemplum ad hoc, si *ubi* non dicit nisi respectum, sicut credo, cum dicat circumscriptionem passivam, primo novum acquisitum per motum localem, est ille respectus extrinsecus, et fundatur ille respectus in quanto locabili contingenter positis extremis, non sicut similitudo in albedine, quia positis extremis non potest similitudo non esse. Sed posito locabili et loco mere contingenter est ille respectus extrinsecus, ut *ubi*, quia esto quod Deus conservaret eumdem locum, et idem locabile in alio situ, manerent extrema, et non maneret ille respectus, etiam si ille locus nunc est, et corpus locabile est extra; si ponatur illud locabile intra illum locum, habet novum *ubi*, et per consequens tantum est ibi novus respectus, et tamen motus per se novus.

Differentia respectus intrinseci et extrinsect.

Ad primum pro opposita, potest dici quod ad respectum extrinsecum potest esse motus, et mutatio primo, et illud non est contra Philosophum, sed cum eo, quia ponit motum per se ad *ubi*, sed negat, 5. *Phys.* motum esse per se, et primo ad respectum, qui est relatio, quia ille respectus est intrinsecus adve-

5.

Ad rationem 1. responsio.

Ad respectum extrinsecum est per se motus.

Capit hic relationem pro eo quod est de tertio prædicamento.

niens, respectus extrinsecus non est relatio. Et cum ponatur propositio Philosophi : *Si duo eodem modo se habent in se, igitur et inter se*, dico quod non oportet, sicut patet quod eodem modo existente illo locabili in se, nunc locat, jam non locat; et sic ista se habent aliter inter se, et tamen nullo modo aliter in se.

Ad secundam. Ad aliud, cum dicitur quod] passionis realis est terminus formalis realis, dico quod terminus formalis nunc acquisitus de novo est natura humana. Prius enim ista potuit fuisse, quam assumeretur; tamen si accipitur quod passionis est terminus novus, cui acquiritur *esse* de novo, falsum est, sed tantum acquiritur respectus extrinsecus de novo, et de novo nullum absolutum.

Ad tertiam. Ad aliud, si accipitur quod unio unibilium requirit quod ista aliter se habeant secundum se, falsum est, nisi tantum denominative. Unde cum materia acquirit formam, non acquirit in materia aliquod *esse* novum secundum se reale, sed tantum denominative; eodem modo est de supposito respectu accidentis. Unde esto quod accidens esset conservatum per se, et deinde uniretur supposito, solum habebit *esse* novum denominative; sed neutrum istorum habebit *esse* novum, ut secundum se sunt unibilia.

SCHOLIUM II.

Rejicit rationes D. Thomæ et aliorum, de possibilitate incarnationis ex parte personæ, et assignat rationem jam positam quæst. I. scilicet quod persona divina est maxime independens ; ergo in quo sic est independens, potest terminare aliorum dependentiam. Vide cum in Oxon. quæst. I. a num. 4.

6. **Ad 4. responsio. D. Thom.** Ad aliud cum dicitur : *Incarnare est agere actione transeunte*, dicitur quod magis est possibile de persona divina, quam de quacumque alia, aliam naturam personare. Primo, quia persona divina includit perfectiones omnium aliorum eminenter ; igitur potest supplere vicem cujuscumque alterius personæ ; igitur potest naturam humanam personare.

Secundo sic : Omnis creatura est in potentia obedientiali respectu personæ divinæ ; igitur potest ab illa personari.

Rejicitur 1. ratio. Persona divina non est infinita. Sed prima ratio non valet, quia personalitas divina, inquantum hujusmodi, non est infinita formaliter ; igitur non includit perfectiones omnium eminenter inquantum persona, licet faciat ratione essentiæ.

Rejicitur 2. Secunda ratio non valet, quia licet creatura sit in potentia obedientiali respectu Dei, hoc tamen non est, nisi inquantum est a Deo, ut ab agente ; hoc autem non est ab una persona specialiter, sed a tota Trinitate.

Quare non repugnat personæ divinæ personare alienam naturam. Aliam causam assigno, quare persona divina potest personare naturam humanam, quia persona divina, ut persona est, est simpliciter independens hac dependentia, quia contradictorie repugnat sibi communicari alteri supposito ; igitur potest terminare dependentiam illius rei, secundum quam est simpliciter independens. Assumptum patet, non enim omnis entitas personalis est necessario dependens, quia sic omnis entitas personalis includeret imperfectionem.

7. Contra, ista videntur repugnare, quia si per rationem independentiæ

terminat hanc independentiam, igitur per rationem infiniti terminat; at prius dictum est quod persona divina non est infinita formaliter nisi ratione essentiæ; igitur per rationem essentiæ terminat hanc dependentiam. Dico quod licet nulla perfectio simpliciter conveniat personæ divinæ, nisi ratione essentiæ, tamen imperfectio potest repugnare personæ divinæ, et non ratione essentiæ, quia licet imperfectio non repugnet illi, quod potest esse imperfectum, tamen potest repugnare illi, quod necessario non est imperfectum; ideo cum personalitas divina non sit formaliter imperfecta, nec perfecta inquantum hujusmodi, tamen potest esse quod sibi necessario repugnet imperfectio, et tamen non repugnat sibi *esse* perfectum et infinitum, sed sibi convenit ratione essentiæ inclusæ.

Necesse esse ex se non infert infinitatem.

Est igitur independentia duplex: Essentialis, quæ est termini, et de hac non loquor; alia est independentia unius personæ tantum, ut paternitas de se est independens, quia nihil est in Patre, quod dicit ens possibile, sed est necesse esse ex se, ut distinguitur contra *possibile;* et ideo simul philosophantes et theologantes errant volentes concludere infinitatem ex hoc, quod est necesse esse ex se, et ideo necesse esse ex se absolute solum excludit possibilitatem, et non infinitatem, quia relationes in divinis non includunt ens possibile, et tamen non includunt infinitatem formaliter.

Responsio ad eamdem rationem.

Ad rationem igitur superius factam, cum dicitur: *Incarnare est per se agere actione transeunte,* concedo, non tamen est compositio ex persona divina et natura humana, quia nulla compositio est, nisi actus informet potentiam. Et licet Grammatice loquendo, *incarnare* significet talem actum, tamen *incarnari* non significat illam unionem passivam realiter, sed *assumi* vel *uniri* significat istam passionem; unde in natura humana est illa passio respectu Trinitatis.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem, quamlibet personam divinam posse terminare dependentiam naturæ creatæ, quia non est major ratio de una quam de alia, et terminum naturæ assumptæ esse relationem constitutivam personæ assumentis.

8. Tertius art. quæst. primæ.

Per hoc ad quæstionem, et sic declaratur tertius articulus, quod possibile est naturam humanam sustentari in una persona, licet non in alia. Dicitur tamen quod relatio differt ab essentia ratione tantum, vel dicitur quod inquantum relatio non terminat, quia inquantum relativum non terminat respectum; similiter in divinis est unum *esse,* igitur una unio. Duplex tamen ponitur via: Una, quod essentia est terminus formalis et relatio *sine quo non*; alia via ponit quod essentia alio modo habetur in una persona quam in alia; Filius agit non a se, Pater agit a se.

Non plus una persona potest assumere quam alia.

Contra primam viam, cui competit formalis ratio agendi, antequam sit actio elicita, illud potest per se agere; igitur cui competit formalis ratio terminandi antequam sit terminus, illud potest per se terminare; igitur cum quælibet persona sit prius duratione natura hu-

mana assumpta, cum assumptio sit ex tempore, sequitur quod non potest poni essentia realis terminus, et relatio *sine quo non*, in una persona potius quam in alia.

Secunda via non valet, quia agere a se et non a se, non distinguunt personam assumentem et non assumentem, quia etsi Pater assumeret naturam, adhuc ageret a se.

9. Dico igitur quod cuicumque entitati competit independentia, illa entitas potest terminare illam dependentiam ; sed filiationi, ut filiatio est, competit independentia ad aliud suppositum, et illa dicitur uno modo terminus illius dependentiæ, quia si aliquid terminat dependentiam naturæ humanæ ad personam, illa erit propria ratio illius personæ ; filiatio est propria ratio Verbi, sicut dictum est prius. Si principium actionis esset paternitas (quod tamen non teneo), tunc Pater paternitate generaret formaliter, quia tunc generatio esset formalis ratio producendi Filium ; sic dico, cum filiatio sit propria ratio personæ, ad quam dependet natura humana, ipsa erit formalis terminus dependentiæ.

Paternitas distinguitur plus quam ratione ab essentia. • Dist.2. q. 7.

Et cum dicitur superius, quod non differunt essentia et relatio, nisi sola ratione, falsum est, ut declaratum est *primo libro* •, quia tunc Pater daret omnem rem, quam habet, Filio, et tunc generaret Patrem, sicut generaret Deum ; igitur paternitas est alia res, et per consequens non solum ratione distinguitur ab essentia, cum totam realitatem essentiæ det Pater Filio.

Filiatio est terminus naturæ assumptæ. d. 8. q.

Et cum dicitur postea quod natura dependet ad personam inquantum relativum, concedo, quia illud est primus terminus, et aliqua relatio potest esse simpliciter independens, licet non sit formaliter infinita.

10. Dices quod illud, quod est simpliciter independens, non est relatio. Probatio, quia illud terminat dependentiam naturæ humanæ ad personam per te, quod est simpliciter independens ; sed relatio terminat relationem originis in divinis ; igitur idem terminat duas relationes.

Aliter relatio terminat ad intra et extra.

Dico, quod persona non per aliquod, quod sit ejus, ut terminus, terminat dependentiam naturæ humanæ ad ipsam, sed tantum relatione ad intra, ita quod filiatio, quæ est æterna, et Filius includens relationem est terminus relationis ad intra, et terminat dependentiam naturæ humanæ ad ipsum, non sub aliqua correlatione, sed sub ratione absoluta, et sic potest eadem relatio esse alterius relationis terminus sub ratione correlativi, et alterius sub ratione absoluti.

Ad aliud, quod solet objici, quod natura humana habet *esse*, unde communicatur sibi tale *esse*, verum est, non sicut albedo parieti, sed sicut hypostasis substantiæ, ideo Verbum, ut fundamentum proximæ rationis terminandi dependentiam, est terminus relationis ad intra, et hoc non concludit ipsum esse proximum fundamentum dependentiæ naturæ humanæ ad ipsam, inquantum hujusmodi.

11. Ad arg. 1. principale.

Ad primum principale, dico quod potentia Logica non habet potentiam realem in utroque extremo, ut frequenter, sed sufficit in altero tantum, ut cum dicitur : Deus potuit

creare mundum antequam fecit, non est potentia realis ibi ex parte mundi; sic in proposito, non oportet quod potentiæ Logicali correspondeat potentia realis in utroque extremo.

Ad secundum. An persona Christi sit composita. Infra, d. 6. q. 3.

Ad aliud, concedo quod ex natura humana, et Verbo non est personæ composito, sed unio. Et cum dicitur, *infinito nihil potest addi*, verum est, quod facit unum per compositionem, sed non est impossibile aliquid addi infinito secundum dependentiam, quia tota creatura non est in Deo formaliter, quia sic esset Deus formaliter, et ideo tota creatura potest addi Deo, dependendo, sed non informando.

12. Ad tertium. Quæ proportio finiti ad infinitum.

Ad aliud, dico quod proportio non semper requirit quod unum crescendo possit adæquari alteri, vel fieri aliud, quia nunquam materia crescendo fiet forma; ideo talis proportio non est finiti ad infinitum, tamen proportio secundum dependentiam bene potest esse finiti ad infinitum.

Ad quartum.

Ad aliud, de Augustino 2. *de Trinit. cap.* 8. dico quod principium agendi Incarnationis est tota Trinitas; sed terminus est unio unius personæ ad naturam humanam formaliter; ideo nihil potest una persona agere extra, quod non agit alia; bene tamen potest una persona terminare dependentiam formaliter, quam non terminat alia. Et sic posset quælibet persona terminare specialem relationem, sed non est alia de facto realis specialis, nisi ista; multæ tamen sunt relationes rationis speciales, ut cum adoratur una persona specialiter, non cogitando actualiter de alia, nec tamen præscindendo alias personas.

QUÆSTIO III.

Utrum natura humana possit personari simul in tribus personis?

Alens. 3. *p. q.* 2. *m.* 4. D. Thom. 3. *p. q.* 3. *art.* 6. Henric. *quodl.* 6. *q.* 7. D. Bonav. *hic art.* I. *q.* 3. Richard. *art.* I. *q.* 4. Albert. *q.* I. *art.* 10. Ægid. *q.* 5. Varro *q.* 5. Durand. *q.* 3. Palud. *q.* 3. *art.* 2. Suar. 3. *p. tom.* I. *disp.* I. *sect.* 2. Vasq. 3. *p. disp.* 29. Scotus *hic in Oxon. q.* 2.

1. Arg. primum.

Quod sic. Possibile fuit prius, antequam fieret actio ad personandum naturam humanam in Filio, quod tres personæ agerent ad personandum eamdem naturam; aut igitur omnes personabunt, aut nulla, aut alia, et alia non; si omnes, habetur propositum; si nulla, non implebatur voluntas Trinitatis; si alia sic, et alia non, detur ratio.

Secundum.

Item, antequam Filius assumeret naturam humanam, possibile fuit Patrem assumere naturam humanam, et illa potentia non reducitur ad actum per hoc quod Filius assumit; igitur adhuc est reducibilis; igitur adhuc Pater potest illam potentiam reducere ad actum.

Tertium.

Item, idem accidens potest simul esse in diversis subjectis; igitur et eadem natura in diversis personis. Antecedens patet, quia corpus gloriosum et non gloriosum possunt esse simul in eodem loco; igitur in eodem *ubi*, quia iidem sunt fines continentis, et idem corpus locatum ante et prius.

2. Contra.

Oppositum, Anselmus lib. c. 9. in principio: *Cur Deus homo. Plures personæ assumere nequeunt unum eumdem in unitate personæ,*

quia in una tantum persona hoc fieri necesse est. Nec valet dicere quod Anselmus intelligit unam personam per *unum*, sicut dicit Thomas*, quia sicut plures nequeunt, ita nec una persona potest assumere personam, sicut dicit Anselmus in principio illius capituli : *Nunc quoque quærendum est, in qua persona* ; dicit quod non est possibile quod tres personæ eamdem naturam assumant, quia esset alia et alia natura in alia et alia persona, cum eadem natura finita non possit esse simul in diversis suppositis.

* D. Thom. p.3.q.3.a.6.

Item, assumere naturam competit huic personæ, ut hæc distinguitur ab illa ; igitur non eadem est assumpta ab hac et ab illa.

QUÆSTIO IV.

Utrum possibile sit plures naturas esse assumptas simul ab una persona?

D. Thom. 3. *p. q.* 3. *art.* 3. *et hic q.* 2. *art.* 3. Richard. *art.* I. *q.* 5. Durand. *q.* 3. Suar. 3. *p. tom.* I. *disp.* 13. *sect.* 3. Scot. *in Oxon. hic q.* 3. et vide eum 4. *Met. q.* 4.

3. Arg. primum.

Quod non, quia aut illa persona esset unus homo, aut plures? non unus, quia haberet duas naturas ; si plures, igitur habens plures scientias diceretur plures scientes.

Secundum.

Item, suppositum unum non est nisi unius naturæ ; sed persona assumens plures naturas, esset unum suppositum ; igitur, etc.

Contra.

Oppositum, Pater potest assumere naturam aliam ; igitur et Filius potest manente priori, quia eadem virtus manet in Filio, quæ in Patre, et per primam assumptionem, non est virtus Filii exhausta ; igitur adhuc potest assumere aliam naturam, sicut prius potuit.

QUÆSTIO V.

Utrum suppositum creatum posset sustentare aliam naturam?

Alens. 3. *p. q.* 2. *m.* 6. D. Thom. 3. *p. q.* 3. *art.* I. *ad* 2. Henr. *quodl.* 11. *q.* 10. Occham 3. *q.* I. *dub. ult. ad* 14. Alm. *hic q.* 2. Durand. *q.* 5. Bassol. *q.* 6. Suar. *tom.* I. *disp.* 13. *sect.* 4 Vasq. *ibi disp.* 25. Scot. *in Oxon. hic q.* 4.

4. Arg. primum.

Quod sic, quia suppositum creatum est magis proportionatum alteri creato, quam sit suppositum increatum.

Secundum.

Item, sustentare aliam naturam non requirit perfectionem infinitam, quia hoc potest facere divinam personam inquantum persona, quæ ut sic, non est infinita ; igitur suppositum creatum potest hoc facere.

Tertium.

Item, natura superior continet inferiorem ; igitur persona superior personalitatem inferiorem ; igitur potest supplere vicem ejus.

Contra.

Oppositum, natura creata non potest sustentare nisi suum suppositum, quia hoc est ultimum potentiæ ; igitur non sufficit ad sustentandum aliud.

5. Opin. Varr. lib. 3. q. 5. D. Thom. p.3.q.3.a.6.

Dicitur ad primam quæstionem, quod eadem natura potest simul personari in tribus personis, quia possibile est posterius numerari, non numerato priori. Sed individuari est prius quam personari ; igitur potest idem individuum personari diversis personis.

Item, natura humana nunc personata a Filio inclinatur ad aliud, quia apta nata est personari propria personalitate ; igitur Pater potest supplere istam inclinationem.

Item relatio non distinguit absolutum igitur; idem absolutum potest esse fundamentum diversarum relationum.

Modus ponendi est iste: Sicut duo corpora possunt esse simul, et sicut idem accidens simul in diversis subjectis, sic eadem natura simul in diversis personis.

Contra.

Contrarium hujus tamen ostenditur, quia si eadem natura numero esset simul in diversis suppositis, ipsa esset infinita, sicut patet de essentia divina; igitur natura humana esset infinita.

Responsio. Varr. ubi supra.

Dicitur quod sequitur de natura divina, quod est infinita, quia est eadem identitate in diversis suppositis; sed ista natura humana, nec est eadem identice suppositis divinis, nec formaliter.

6. Rejicitur.

Contra, ex illo sequitur propositum, ita impossibile est accidens esse illimitatum, sicut subjectum, vel magis, sicut substantia eadem, quæ est in hac parte, est in illa, loquendo de intellectiva, quamquam non eadem pari identitate; si tamen illa essent diversa supposita, sequeretur quod anima intellectiva esset infinita; igitur sic ex parte alia. Item, contra rationem, illa natura posset esse in multis suppositis simul, posset enim in infinitis quantum est ex parte sui, quia etsi non sint infinita, in quibus possit esse, non tamen ex parte sui est, quin possit esse in infinitis, si essent, et hoc probatur: Repugnaret sibi simul sustentari in se, et in Filio; igitur pari ratione in Filio et in Patre.

Natura si esset in duabus personis ex se posset in infinitis esse.

Dico igitur ad hunc articulum, quod si ratio terminandi potest esse in pluribus personis simul, tunc possent plures personæ simul assumere eamdemn aturam; si non, non; sicut si albedo potest esse simul in tribus superficiebus, potest omnes simul informare, et tunc ad quam unitatem erit terminatio? Dico quod hoc supposito, distinguendum est de unitate; una est unionis partium in toto; alia est identitatis, quia cum ex materia et forma fit unum, est terminatio ad unionem partium in toto, non ad unionem identitatis; et ista terminatio est ad unionem dependentiæ, et per consequens neque terminatur ad unitatem personæ, neque ad unitatem naturæ, sed ad unitatem identitatis vel compositionis naturæ humanæ et essentiæ, et hoc significat vi constructionis Grammaticalis.

7.

Dices, nunc est unitas naturæ humanæ ad personam, et tamen neque compositionis, neque identitatis; igitur tunc posset esse talis unitas naturæ humanæ et essentiæ, et tamen nec compositionis, nec identitatis, esto quod dependentia naturæ humanæ primo terminetur ad essentiam.

Dico, quod non sequitur, quia cum persona terminat dependentiam naturæ humanæ, non significat unitatem identitatis, neque compositionis, et hoc vi constructionis; et tamen si terminetur dependentia naturæ humanæ ad essentiam, denotatur unitas compositionis, vel identitatis ratione essentiæ vi constructionis.

SCHOLIUM I.

Ad quæstionem tertiam respondet, naturam creatam non posse assumi a pluribus personis, quia complete terminatur ejus dependentia ab

una. Ita Alens. D. Bonav. Albert. Durand. Palud. citati. De quo late Doctor in Oxon hic q. 2. a num. 5.

8. Auctoris opinio. Natura non potest assumi nisi ab una persona.

Sed mihi videtur quod non est possibile eamdem naturam simul assumi a diversis personis, quia ista est alia dependentia ab omni dependentia naturæ ad naturam. Ideo dico quod impossibile est naturam perfecte terminatam dependere ad aliud, quia nihil dependet ad aliquid, quo circumscripto, nihilominus est tale in sua entitate; sed dependentia naturæ humanæ est complete ad personam Filii terminata; igitur non potest simul terminari ad personam Patris. Dices, multæ similitudines possunt esse simul in eodem. Dico quod licet relationes dependentiæ essentialis non possunt simul plurificari, re non plurificata, cujusmodi sunt relationes creaturarum ad Deum in ratione causæ efficientis, tamen relationes æquiparantiæ possunt plurificari in eodem fundamento, positis diversis extremis. Sed non sic esset, si dependentia unius extremi ad aliud esset complete terminata; sic est naturæ ad Filium, dum est personata; sic non potest per aliam personam terminari.

9. Ad arg. 1. q. 3.

Ad primum principale, cum dicitur, possibile est quod omnes personæ prius agant, antequam natura humana personetur in Verbo, dico quod verum est active; omnes enim sic agunt ad hoc quod terminetur naturæ dependentia ad Filium. Si intelligis quod omnes æqualiter agerent ad assumendum naturam humanam, ut personetur in quolibet, contradictio est.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod illa potentia, quæ prius fuit in Patre, non est reducta ad actum, et ideo potest reduci, sed non stante quod natura humana personetur in alio, sicut potentia est in subjecto quod sit album et nigrum, et per hoc quod nigredo informat, non reducitur potentia ad actum, quæ fuit respectu albi, nec tamen potest reduci stante nigredine in subjecto; sic si Filius dimitteret naturam humanam assumptam, posset Pater eam assumere, sed nunquam dum personatur in Filio.

Ad tertium. Unum accidens non potest esse in duobus subjectis.

Ad aliud, cum dicitur quod idem accidens potest esse in diversis numero, nego; nec habent duo corpora idem *ubi* subjective, quia si *ubi* est circumscriptio locati, sunt ibi duo *ubi*, et tantum unus locus, si locus sit absolutum; si tamen non ponitur nisi respectus, idem dicendum de uno et de alio.

10. Ad rationes opin. primæ positæ hic num. 5.

Ad primum argumentum pro prima opinione, dico quod quando unitum posterius est adæquatum priori, non potest posterius multiplicari stante priori eodem, sicut patet de subjecto, et propria passione, et de relatione creaturæ ad Deum, quæ est posterius aliquo modo ipsa creatura, et tamen non potest multiplicari quod sit res alia, creatura non multiplicata.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod natura humana dum est in Verbo, inclinatur ad propriam personalitatem, non actuali dependentia, sed aptitudinali; ideo habet potentiam ut personetur a Patre, si derelinqueretur a Filio, sed non simul.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod relatio non distinguit absolutum, verum est, si est alicujus præcedentis; sed si ab-

solutum illud sit alicujus posterioris, bene potest, quia distinctio prioris sufficit ad causandum distinctionem posterioris.

SCHOLIUM II.

Ad quæstionem quartam, unam personam posse assumere plures naturas, quia hîc nulla est repugnantia; eo casu illa persona esset plures homines. De hoc Doct. in Oxon. hîc, contra Richardum asserentem quod non esset unus homo, nec plures, et latius ibidem I. d. 12. ubi redditur ratio quare Pater et Filius sunt unus spirator, et duo spirantes.

11. Decisio q. 4. superioris.

Ad secundam quæstionem, cum quæritur an plures naturæ possint subsistere in eadem persona simul, dico quod sic, quia non est repugnantia unius naturæ creatæ ad aliam in ratione dependentiæ ad eamdem personam, neque est repugnantia ex parte termini, quia una creata natura non adæquat potentiam personæ divinæ; persona igitur simpliciter potest plures naturas extrinsecas personare.

Ad arg. primum. q. 4. Rejicitur aliorum responsio.

Ad primum principale: *Illud suppositum aut est unus homo, aut plures homines?* Dicitur quod neque sic neque sic. Sed illud non valet, quia circa ens sunt *idem* et *diversum* immediatæ differentiæ, et *unum* et *multa*, etc. *in* 10. *Metaphysicæ*. Si dicatur quod est unum suppositum, igitur plures naturæ est unum suppositum. Si dicatur quod sunt tres homines, sequitur quod tres personæ sunt tres dii.

Resolutio propria.

Dico ergo quod si duæ scientiæ essent in hoc sciente, et dicerentur de eo in abstracto, tunc sequitur quod essent duo scientes, quia terminus numeralis semper est adjectivum, et ponit suum significatum circa suum substantivum; ideo si dicatur, *ille est duo sapientes*, hîc sunt duo adjectiva, ideo ponet terminus numeralis suum significatum circa suum substantivum subintellectum in hoc, *est duo*. Sed quando est terminus substantivus, cui additur terminus numeralis, denotat eum immediate numerari; ideo concederem quod si Filius assumeret plures naturas simul, quod esset unus humanatus, sed tamen plures homines. Nec propter hoc sequitur quod habens plures scientias sit plures scientes, sed unus sciens, sicut Filius unus humanatus, sicut dictum est *in primo libro de hac materia distinctione* 12. quod Pater et Filius sunt unus spirator, et duo spirantes.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod a natura extrinseca, nec capit personam, neque pluralitatem.

SCHOLIUM III.

Ad quintam quæstionem, certum est nullam naturam creatam posse sustentare aliam naturam active, quia ad hoc tantum est potentia obedientialis, quæ non subest creaturæ. An vero possit creatura terminative sustentare aliam personaliter, Deo active personante, incertum relinquit Doctor. Pro parte negativa adducit 5. rationes, et solvit tres primas, alias duas non, et ita nihil determinat. Plures tamen Scotistæ hîc affirmativam tenent, quæ facilius sustineri potest, si teneatur personalitatem esse aliquid positivum, in quo Doctor est problematicus ex quæst. I. Vide circa hoc Scholium hîc in Oxon. q. 4. num. 3.

12. Decisio q. præsentis. Non potest creatura effective assumere aliam naturam.

Ad tertiam quæstionem dico, quod sustentare active aliam naturam non potest aliqua creatura, quia hoc est reducere potentiam obedientialem ad actum; sed tota natura creata solum potest reducere potentiam naturalem ad actum secundum; ta-

men credo quod non possit totam potentiam naturalem reducere ad actum, quia capacitas passiva animæ rationalis est major, quam sufficiat virtus activa naturalis ad eam perficiendam.

An creatura possit sustentare aliam naturam terminative. Ratio aliorum. Varro lib.3.d.1.q.2.

Si quæratur, an possit sustentare terminative? dicitur quod non. Ad hoc est prima ratio talis, quia nulla perfectio finita continet perfecte totam perfectionem entis inferioris, quia si sic, inferius non distinguitur a superiori, nisi per solam negationem, et per hoc quod caret aliqua perfectione inclusa in superiori; igitur nec perfecte aliam naturam sustentare.

Rejicitur.

Sed ista ratio non concludit, quia per istam rationem persona divina non posset sustentare aliam naturam, quia persona divina, ut persona, non est formaliter infinita.

Ratio 2. aliorum.

Secunda ratio est de illapsu speciali, quia Deus est in omni creatura per illapsum generalem, et ubi est per illapsum specialem, illud est Deus; igitur nihil potest sustentare aliam naturam, nisi quod potest illabi.

Rejicitur.

Ista ratio non concludit, quia illapsus generalis dicit primam causationem per continuam conservationem; sed specialis illapsus non dicit aliam causationem, sed specialem modum inhabitandi. Ideo ista ratio non concludit de illapsu speciali, neque generali, quia secundus est a tota Trinitate, et per consequens una persona non posset sustentare naturam aliam; loquendo de speciali illapsu est petitio principii.

13.

Ratio 3. aliorum.

Tertia ratio ad idem, cui per se convenit aliqua natura, repugnat sibi natura disparata; igitur una creatura non potest aliam sustentare.

Rejicitur.

Nec hæc ratio concludit, quia illud erit propter repugnantiam istarum naturarum, et non propter hoc, quin una posset quantum est de se, aliam sustentare, et tunc de naturis perfectius per se non concludit hæc ratio, quia natura Angelica posset aliam sustentare, quæ non habet formam sibi repugnantem.

Ratio 4.

Quarta ratio ad idem, oportet terminans esse simpliciter independens hac dependentia quam terminat; sed nulla natura creata est simpliciter independens hac dependentia, cum possit personari in persona divina; igitur, etc. Major probatur, quia oportet quod terminus proximus sit simpliciter independens hac dependentia, vel quod sit reducibilis ad terminum simpliciter independentem, cum non sit processus in infinitum in per se ordinatis; sed secundum non potest dari, quod ille terminus non sit simpliciter independens hac dependentia, sed reducitur ad aliud creatum, et illa ad aliud, quia inter terminos personales non est ordo nisi ad increatum.

14.

Ratio 5.

Quinta ratio, non videtur quod duæ naturæ possint uniri, nisi sint partes unius totius, ita quod unum sit actus, alterum potentia, vel quod unum includat aliud unitive; sed non sic uniuntur, quæ uniuntur hac unione, si una creatura sustentat naturam, quia una creatura non continet aliam unitive, quæ secundum se est personabilis alia personalitate, quia quæ sic uniuntur, nec sunt partes totius, nec unius, nec unum est actus, aliud potentia.

Conclusio problematica.

Istæ duæ rationes sunt probabiles, et si valent, teneatur conclusio negativa; si autem non valent, teneatur conclusio affirmativa.

Ad primum principale.

Ad primum principale, dico quod non ex hoc potest unum suppositum sustentare atiam naturam, quia magis sibi proportionatum in hoc quod absolutum, aut in hoc quod finitum, quia proportio est sustentantis, et simpliciter independentis hac dependentia, et quantum ad hoc nihil est alteri naturæ proportionabile, nisi simpliciter independens hac dependentia.

15. Ad secundum.

Ad aliud, dico quod licet perfectio personalis non includat infinitatem formaliter, tamen ipsam necessario concomitatur infinitas, quia independentia simpliciter; ideo nihil potest terminare talem dependentiam, nisi sit infinitum formaliter, vel ipsum necessario concomitetur infitas.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod natura creata superior non continet naturam infinitam formaliter; et esto quod sic, adhuc non sequitur quod persona superior contineat inferiorem totaliter, vel personalitas personalitatem.

Si tenetur oppositum in quæstione, dico quod talia adæquantur intrinsece, non tamen extrinsece.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

Utrum tota natura humana fuit primo et immediate unita Verbo?

Alens. 3. *p. q.* 4. *m.* 5. D. Thom. 3. *p. q.* 6. *art.* 2. *et* 5. D. Bonav. *hîc art.* 3. *q.* 1. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. *et* 2. Marsil. *dist.* 3. *q.* 3. Palud. *q.* 2. Suarez *tom.* 1. *disp.* 16. *et* 17. Vasq. 3. *p. disp.* 38. *et* 39. Gabr. *hîc q. unic.* Scot. *q.* 2.

1. Arg. Primum. Quod non. Damascenus *lib.* 3. *cap.* 6. Et ponitur in littera: *Verbum assumpsit carnem mediante anima*, et idem vult Augustinus, et ponitur in littera.

Secundum. Item, pars est prior toto; igitur assumens totum prius assumpsit partem.

Tertium. Item, prius est a quo non convertitur consequentia; sed sequitur, totum assumitur, igitur pars assumitur, et non convertitur; igitur prius pars quam totum.

Quartum. Item, secundum Damascenum cap. 73. *Quod prius assumpsit, nunquam dimisit*; sed certum est quod in morte Christus dimisit totam naturam quantum ad totalitatem, licet non partes, aliter non fuisset ille homo vere mortuus.

Quintum. Item, quod assumpsit naturam mediante gratia, videtur secundum Augustinum 13. de Trinitate 19. *summa gratia mediante, etc.*

Contra. Oppositum, si non esset tota natura primo assumpta, non esset tantum una assumptio, quia multiplicarentur assumptiones secundum terminos.

Item, quod non mediante gratia sit natura unita Verbo, quia illapsus generalis est immediate a Trinitate, et non mediante aliquo accidente; igitur illapsus specialis in naturam unitam non erit mediante aliquo accidente.

SCHOLIUM I.

Rejicit sex rationibus sententiam asserentem corpus assumi mediante anima, et explicat ordinem, qui hîc intelligi potest intervenire. Vide Doct. in Oxon. hîc quæst. 2. num. 2.

2. Circa quæstionem posset esse duplex mediatio, ita quod natura esset assumpta mediante aliquo intrinseco, vel mediante extrinseco. Quantum ad mediationem intrinsecam, dicitur quod in primo instanti est anima unita Verbo; in secundo instanti corpus, et sic assumit Verbum totam natura. (Varro lib. 3. dist. 2. q. 3.)

Contra, ex hoc sequitur quod Christus in primo instanti non est vere homo, sicut Socrates, nam Verbum non est tale, nisi quod sibi unitur totus homo, hoc est, tota natura humana integra; igitur cum in primo instanti non uniatur nisi ani ma, Christus non erit primo talis sicut Socrates, et per consequens non univoce.

Item, sequitur quod Christus non

erit vere homo, quia quando subjectum est denominatum ab actu alicujus accidentis, non propter hoc denominatur a toto, ut si aliquid esset denominatum ab actu ipsius quantitatis, non propter hoc denominatur a quantitate; igitur Verbum non esset denominatum a toto homine tali denominatione, quæ sibi competit, ab anima tantum.

3. Item, materia in se magis habet rationem independentis quam forma, cum terminet dependentiam formæ; habet tamen dependentiam aptitudinalem, ut supponitetur per aliud sicut forma. Sed dependentia animæ terminatur ex hoc, quod assumitur primo, non autem dependentia corporis; igitur remanet adhuc dependentia ejus in Verbo.

Item, si non totus homo primo assumitur, non est ejus dependentia ultimate terminata, cum non terminetur quantum possit terminari; igitur Pater posset terminare dependentiam corporis, et Filius dependentiam animæ, et tunc una pars posset assumi ab una persona, et alia pars ab alia.

Si corpus mediante anima sumeretur, in triduo esset unio nova.

Item, si corpus non est prius assumptum, nisi in hoc quod anima est assumpta, quæ est perfectio corporis Christi, in triduo mortis esset nova unio corporis ad Verbum, et subsisteret propria subsistentia, et propria suppositatione.

Ideo dico quod ordo potest intelligi sic, quod in assumptione naturæ humanæ esset mediatio partium ad totum, quia totum assumeretur mediantibus partibus, vel e contra, vel partium inter se, ita quod una pars assumetur mediante alia.

Primo igitur declarandum est, si entitas totius sit alia ab entitate partium. Secundo, si partes possint esse medium assumendi totum, vel e contra. Tertio, si assumitur natura mediante extrinseco, ut gratia.

SCHOLIUM II.

Totum distingui a suis partibus etiam unitis, probatur primo, alioquin totum per se non esset magis unum, quam totum per accidens. Secundo, non esset aliquod causatum a causis intrinsecis. Tertio, non esset terminus generationis, nec corruptionis. Quarto, non esset cui competeret propria passio. Eamdem conclusionem habent Soto 8. Phys. quæst. 4. Hervæus quodl. 4. quæst. 14. Cajet. 3. p. quæst. 6. art. 3. Capr. hic quæst. unic. Ferrar. 4. contra Gent. cap. 81. Mayron. 3. dist. 1. quæst. 10. Bassol. 2. dist. 12. quæst. 2. Anton. Andreas 7. Met. quæst. 18. Javel. quæst. ult. Vide in Oxon. Schol. hic quæst. 2. num. 7. ubi adduxi plura suadentia, Doctorem non esse hujus sententiæ, eo modo quo communiter intelligitur.

4. An entitas potius sit alia ab entitate partium.

De primo dicit Commentator 1. *Physic.* quod licet totum sit aliud a qualibet parte divisum, tamen non est aliud quam omnes partes simul. Dico tamen quod in quolibet toto, quod est vere unum, necesse est totum esse aliud ens ab omnibus partibus, et conjunctim et divisim, quia totum per se unum est magis unum quam unum per accidens; et quia congregatio partium dicit majorem unitatem, quam ens per accidens, quia quæcumque partes ponantur simul, si nihil sit rei, nisi hoc et hoc, non erit major unitas quam lapidum in sacco.

Secundo ad idem, aliquod est causatum per se a causis intrinsecis, ita quod est materiatum, et formatum; sed materia non est causa materialis formæ, nec forma causa formalis materiæ, sed tantum forma materiæ, et causa formalis compo-

siti, secundum Avicennam, 6. *Naturalium*, nec omnes partes simul causantur a causis intrinsecis, quia materia cum forma non est materiata, nec forma cum materia formata, sed totum compositum materiatum et formatum.

5. Item, aliquod ens est primo generabile, 7. *Metaphys.* sed nec materia, nec forma, nec conjunctim, nec divisim, est primo generabilis, quia partes conjunctim non sunt per se unum. Eodem modo est de corruptione, *in fine* 7. *Metaphys. text.* 60. et quamquam ut plurimum corruptio compositi sit destructio formæ, non tamen est hoc necessarium semper, ut patet de intellectiva; igitur si totum nihil aliud esset nisi partes simul, ut *A* et *B*, idem simul posset manere et non manere. Non posset manere, quia tota entitas compositi in corruptione non manet. Posset manere, quia si anima post separationem esset unita corpori, ut motor, tantum essent partes simul, et non totum.

Si totum non distinguitur a partibus, quid generatur, vel destruitur.

Item, aliquod ens habet per se passionem, et primo ut ponitur de homine respectu risibilis, et tamen ista passio nec est materiæ primo, nec formæ, nec amborum.

Ideo dico quod si totum nihil aliud esset quam hoc et hoc, non esset totum verius unum quam acervus lapidum. Nec est causa alia quærenda, quia totum est aliud ens a partibus simul, nisi quia istæ causæ sunt istæ, et causant hac causalitate, ut causalitate intrinseca, quæ non est causare partes simul, sed causare compositum, quod causatur a causis intrinsecis. Et cum dicit Commentator contrarium, dico quod si intelligat, ut verba videntur sonare, falsum dicit, et contra intentionem Aristotelis, quia omnes res prius factæ sunt secundum intentionem Aristotelis ; sed sic potest dictum suum aliquo modo verificari, quod omnes partes simul magis appropinquant ad entitatem, quam partes divisæ, quia tota entitas causabilis est in omnibus partibus simul, non autem tota entitas formalis compositi.

SCHOLIUM III.

Totum prius assumi quam partes, quia hic Verbum facit quod propria personalitas fecisset, si adesset ; anima tamen est medium *quod* assumptionis, quia est ratio formalis rei assumptæ. Potest etiam concedi quod anima sit medium *quo*, respectu corporis assumpti.

6. An totum assumatur mediis partibus.

Secundus articulus est : Si totum assumitur mediantibus partibus, vel e contra, ex quo alia est entitas totius et partium ? dico quod possumus loqui de medio *quo* et *quod*, sicut dicitur instrumentum, et forma ex parte agentis, sic in passo est assignare quo recipiat et quod recipit, totum vero est quod agit, forma vero quo agit. Si intelligitur de medio *quod*, ita quod partes primo uniuntur tanquam *quod*, et deinde totum, hoc est impossibile. Si tamen intelligitur quod pars sit medium tanquam ratio uniendi, non *quod*, sic concedo quod mediante anima est ista unio. Primum patet, quia in ista unione nihil est medium *quod* inter Verbum, et totam naturam humanam integram, quia id est primo assumptum et personatum personalitate Verbi, quod si sibi dimittatur, primo et per se personatur propria personalitate ; sed natura integra

Medium duplex quo et quod.

est personabilis in se propria personalitate sibi dimissa; igitur illud primo personatur in Verbo, et non altera pars. Major patet, quia Verbum divinum supplet vicem suppositi naturæ humanæ; igitur primo personabit, quod faceret suppositum humanum.

Item, si ponatur quod pars primo personetur, non per hoc tota natura personatur, sed sufficit ponere totam naturam personari, etsi nulla pars ejus personetur, nisi per accidens, inquantum est totius; igitur superfluit ponere partem primo personari, cum personatio partis non sufficiat sine totius, et hæc sine illa sufficiat.

7. Anima est medium quo assumptionis totius.

Dico igitur quod pars non proprie personatur, sed tantum per accidens, quia est pars illius totius, quod primo assumitur. Patet, quia anima est medium *quo*, sicut enim intelligo mediante intellectu, quamquam intellectio sit operatio totius, et video per visum, ita quod visus est formalis ratio operantis, et tamen materialis respectu formæ receptæ; sic in proposito, tota natura est primum fundamentum illius unionis, et anima est immediata ratio recipiendi istam unionem et personationem.

Per istam distinctionem de medio *quo* et *quod*, possunt salvari omnes auctoritates Sanctorum dicentium quod assumptio est mediante anima.

Sed estne ibi mediatio partis ad partem? Dico quod proprie pars non est assumpta, tamen inquantum est assumpta per accidens, ut est aliquid totius, sic anima quæ est primum *quo* respectu totius, est remotum *quo* respectu partis materialis, et sic potest concedi de assumptione carnis per accidens, quod ipsa est assumpta mediante anima.

SCHOLIUM IV.

Gratiam non esse medium necessitatis, vel congruitatis ad assumptionem naturæ. Primo, quia personatio propria foret prior gratia et omni accidente. Secundo, personatio convenit naturæ per se. Tertio, Christus habet plenitudinem gratiæ, quia unigenitus Patris, non e contra.

8. De medio extrinseco opin. aliorum.

Tertius articulus est, si est medium extrinsecum, ut gratia? dicitur quod est medium congruentiæ, sed non necessitatis, quia magis est elevari ad subsistentiam divinam, quam ad operationem meritoriam, et gratia est medium operandi meritorie, et etiam fruendi; igitur congruum est quod gratia sit medium elevandi naturam ad subsistentiam divinam.

Magis congruum gratiam non præcessisse assumptionem.

Sed non videtur mihi quod sit medium congruentiæ, vel necessitatis, quia natura si sibi dimitteretur, nata est personari immediate sine omni accidente; igitur sic immediate personatur in natura divina sine omni accidente mediante, aliter enim non immediate suppleret vicem suppositi naturæ humanæ.

Item, ista natura humana in primo instanti fuit assumpta, in quo potuit assumi; igitur non prius potuit assumi, quam assumebatur; igitur non prius dabatur sibi gratia quam assumebatur, quia in priori illo, in quo daretur sibi habitus, personaretur propria personalitate, vel personalitate divina.

Item, magis congruum est quod non detur gratia tanta, antequam assumatur, quia si fuisset, antequam

assumeretur, in illo priori esset mere creatura, et non est congruum quod alicui mere creaturæ daretur tanta gratia; igitur magis congruum est quod personalitas sit medium tantæ gratiæ, quam quod prius detur sibi talis gratia.

9. Ad secundum. Ad principale dictum est prius, quod assumit carnem mediante anima intellectiva, et remotius assumit carnem, quam totum mediante anima.

Ad aliud, non sequitur, pars est prior toto, igitur prius assumitur, quia nunquam ex prioritate aliquorum inter se potest argui esse prius respectu termini, nisi id esset prius respectu termini, quod est prius, comparando illa inter se. Licet igitur pars sit prior toto, comparando partem ad totum, non tamen respectu hujus tertii, quod est *assumi*, quia totum primo est assumptum, et per se, et pars non nisi per accidens, inquantum aliquid totius.

Ad tertium. Ad aliud, cum dicitur, *prius est, a quo non convertitur subsistendi consequentia,* dico quod sequitur, pars assumitur, igitur totum assumitur, et e contra. Vel esto quod pars esset prius secundum consequentiam, non tamen oportet quod sit prius secundum causalitatem, ideo licet sequatur, aer, igitur calidus, ignis, igitur calidus, et non convertitur, tamen tam ignis quam aer sunt prius simpliciter quam calor, et propter hoc dictum est quod pars non assumitur nisi per accidens.

Ad quartum. Ad aliud, dico quod in morte dimisit veram vitam, et per consequens separatio fuit animæ a corpore. Et cum dicitur quod primo assumpsit, nunquam dimisit, dico secundum Damascenum 77. *cap.* ubi prius, non dimisit naturam in partibus, quia eo modo natura erat in triduo in partibus, hoc autem non est secundum *esse* totius primo.

10. Ad quintum. Gratia quid? Ad aliud, dicitur quod gratia proprie dicitur gratuita voluntas Dei, secundum quod est ex mera liberalitate, ut distinguitur contra operationes communes, et ut datur absque dispositione acquisita per actus recipientis, quia Deus non dicitur movere cœlum per gratiam, nec cum tribuit præmium pro meritis secundum justitiam distributivam. Et quia natura assumpta non potuit se disponere ad hoc, quod Deus ex congruo daret sibi tantam gratiam, nec etiam illud fuit secundum operationes communes Dei, ideo dicitur summa gratia assumi natura humana, quia inter omnia alia illud excedit magis quantum ad actum primum; tamen habitus iste datus sequeretur ordine naturæ assumptionem.

Ad opin. superiorem de medio extrinseco. Ad rationes alterius opinionis, dico quod non sequitur, non potest ex se elevari ad operationem talem, qualis est gratuita, vel frui; igitur natura ex se non potest esse disposita, ut sit assumptibilis a supposito divino, quia *operari gratuite* est actus secundus, et debet esse ipsius operantis, sed *assumi* pertinet ad actum primum supernaturalem ipsius naturæ, et est ipsius assumentis; nunc autem licet operans supernaturaliter non possit esse ex se sufficienter dispositum, tamen sic, ut recipiat actum primum supernaturalem; aliter enim est processus in infinitum in recipiendo unum

mediante alio, nisi detur status, ubi natura ex se est sufficienter disposita ad hoc quod recipiat actum primum supernaturalem.

QUÆSTIO II.

Utrum possibile sit aliquam naturam personari Verbo, et non frui Deo?

Alens. 3. *p. q.* 11. *per totum, et quæst.* 12 *m.* I. *et* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 2. *art.* 10. Richard. *hic art.* I. *q.* 4. Gabr. *dist.* I. *quæst.* 2. *art.* 3. Henric. *quodl.* 6. *q.* 6. Suar. 3. *p. tom.* I. *disp.* 9. *sect.* 2. Scot. *hic quæst.* I.

Argum. 1. negativum. Quod non. Major est unio naturæ assumptæ a Verbo, quam potentiæ ad objectum fruibile ; sed non potest esse unio potentiæ ad objectum fruibile nisi fruatur ; igitur nec alicujus naturæ ad Verbum.

Secundum Cap. 10. Item, ista unio reddit naturam impeccabilem, per Anselmum *libro primo,* Cur Deus homo : *Non fecit Deus primum Adam impeccabilem, sicut secundum.*

Tertium. Item, si sic, pari ratione posset et natura non nata frui, assumi a Verbo, et per consequens esset communicatio idiomatum, hoc est, operationum, imo perfectius esset communicatio idiomatum, quam nunc si lapis assumeretur, quia tunc Deus esset lapis, et quælibet pars lapidis esset Deus lapis, et quælibet pars lapidis esset Deus.

Contra. Oppositum, in triduo mortis uniebatur corpus Verbo, et ipsum non fuit fruens, et per consequens ex hoc quod natura personatur in Verbo, non sequitur quod fruitur.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici et Cajetani 3. p. q. 24. art. I. et aliorum, repugnare naturam rationalem assumi et non frui. Doctor hanc rejicit multis, et sufficit una ex rationibus ejus, quod absolutum prius potest stare sine absoluto posteriori ; igitur et natura assumpta sine fruitione, et visio sine amore. Vide Scotum in Oxon hic q. I. a num. 2. Ad secundum argumentum tenet unionem per fruitionem esse perfectiorem in actu secundo quam hypostaticam ; hanc tamen in actu primo excellentiorem esse, omnes Scotistæ sequuntur ; de quo videri possunt DD. citati ; sed 4. dist. 49. q. 2. n. 10. tenet simpliciter unionem hypostaticam nobiliorem esse ; alia tamen in actu secundo nobilior est, quia hæc secundum se seclusis aliis donis supernaturalibus non habet actum secundum.

In ista quæstione sunt duo articuli : Primus est, an natura rationalis possit uniri et non frui ? Secundus est, si aliqua alia natura a natura rationali potest assumi a natura divina ?

2. Opin. Henr. quodl. 6. q. 6. 1. Ratio ejus. De primo dicit unus Doctor, quod non potest natura humana esse assumpta, nisi fruatur, quia potentia est præsens et objectum immutans potentiam actu ; sed essentia actu intellecta est alliciens voluntatem, ut fruatur ; igitur si est actu unita, actu fruitur. Exemplum ad hoc : Si lux esset præsens oculo quantum ad subsistentiam, immutaret oculum continue ; igitur cum objectum tunc sit præsens continue, immutabit ad visionem ; objectum visum allicit voluntatem ad fruendum, quia secundum Augustinum 8. de Trinit. *Eo certius objectum immutat quo intimius.*

Secunda. Item, potentiæ fundantur in essentia, et non e contra ; igitur non potest esse beatitudo in essentia, nisi redundet in potentiam. Sed illa natura assumpta est ultimate beata beatitudine, quæ potest sibi competere ; igitur erit redundantia in potentias quantum ad intimam vi-

sionem et fruitionem ; igitur natura assumpta fruitur.

Tertia.

Item, in eo est beatitudo primo, quo nihil melius est in nobis ; supremum in nobis est essentia ; igitur beatitudo primo est in essentia ; igitur si est illapsus generalis, redundat generaliter in potentiam ; si specialis, specialiter ; igitur potentiæ erunt in operationibus suis ultimatis.

Quarta.

Item, secundum Augustinum 14. *de Trinit.* 9. magis est filium Dei esse filium naturalem hominis, quam hominem esse filium Dei per gratiam ; sed si homo sit filius Dei per gratiam, fruitur, cum est in patria ; igitur multo fortius si filius Dei sit homo naturalis, ille fruetur.

3.

An requiratur habitus natura ut fruatur humana.

Modus ponendi est iste, si natura rationalis sit assumpta, si oporteret ponere habitum ad hoc quod frueretur, aut igitur hoc esset, ut repræsentaret objectum, sicut facit in Angelo, aut ut facilitans potentiam, aut ut elevans. Non primo modo, quia cum objectum sit præsens summe, non requiritur habitus ipsum repræsentans ; nec secundo modo, quia non requiritur aliquid facilitans potentiam amoris impedimentis ; neque requiritur aliquid elevans naturam, cum ipsa sit summe elevata, ex quo est assumpta.

Rejicitur dicta sententia.

Contra illud, possibile est prius absolutum esse sine posteriori absoluto ; sed prius natura est assumi quam frui, et ista sunt absoluta ; igitur possibile est Deo unum salvare sine alio. Similiter prius natura est visio quam fruitio ; igitur Deus potest eam conservare sine posteriori.

Dicunt, etsi assumi sit prius quam frui, non sequitur quod potest esse sine illo, quia in illo priori natura assumpta comparatur ad Verbum. Et esto quod ratio assumpta valeret, hoc intelligendum est de prius absoluto.

4.

Istud non valet, quia iste respectus naturæ assumptæ ad Verbum, est ad prius eo, et ideo nihil minus potest prius alio absoluto esse sine eo, licet habeat respectum ad prius eo, quam si esset plane absolutum et sine illo respectu, dum tamen non habeat respectum ad posterius eo.

Item, fruitio aut est a Deo immediate, aut a voluntate creata ? Si sit a Deo, non ex hoc quod natura est assumpta, est necesse quod Deus causet fruitionem.

Dicunt, imo, quia necessario erit visio, et per consequens fruitio.

Contra, non ex hoc quod natura est assumpta, est necesse quod sit visio, quia non ex hoc quod præsens, videtur, sed quia vult videri ; non enim videtur essentia, nisi velit videri, quantumcumque sit præsens.

Deus contingenter extra causat.

Præterea, esto quod esset visio, adhuc si frui est a Deo, non necesse est quod esset fruitio, quia mere contingenter causat quidquid extra se causat.

Si autem voluntas creata sit causa fruitionis, erit causa libera mere contingens ; igitur potest non frui, quantumcumque uniatur Verbo.

Item, si ex hoc quod natura assumpta Verbo frueretur, negandus esset omnis habitus in Christo, quia ex hac sola unione posset habere totum, quod posset per quemcumque habitum.

Natura assumpta, an possit non frui.

Item, propter hoc præcise est charitas in viatore, ut principium ope-

randi gratuite sit in potestate ejus, ad hoc quod operatio sit gratuita; igitur oportet quod si natura esset assumpta, adhuc in ejus potestate esset frui vel non frui, aliter enim non posset mereri.

Resolutio Doctoris.

Dico igitur quod non est necesse naturam rationalem unitam Verbo frui Deo, loquendo de potentia absoluta Dei, quamquam aliud sit de facto, quia prius potest separari a posteriori, et ideo non est necesse ponere talem habitum inclinantem, ex hoc quod natura est unita Verbo.

Ad arg. 1. positum n. 3.

Ad primum pro via contraria, dico quod deficit dupliciter, quia objectum beatificum ex hoc quod est præsens, non est necessarium quod immutet intellectum ad actualem visionem; per imperium enim voluntatis potest negotiari circa alia, et ex hoc solo quod suppositatur in Verbo, non oportet quod plus agnoscat se uniri Verbo quam aliud suppositum, quod non unitur.

Assumptus an sciret se assumptum.

Præterea, esto quod actu immutaret intellectum ad visionem, adhuc non sequitur quod necessario inclinet voluntatem ad actum frui, licet habilitet voluntatem ad frui.

5.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod si daretur uni creaturæ quælibet perfectio naturalis, quæ potest haberi ab omnibus creaturis, ipsa esset minus beata quam nunc, si non daretur sibi ulterius major gratia, quia simpliciter careret majori perfectione, qua nata est perfici; ideo nisi haberet operationem nobiliorem in attingendo finem ultimum, quantumcumque nobilitetur essentia in actu primo, non propter hoc est illa creatura magis beata, quia beatitudo est in hoc quod attingit finem per operationem, et ideo impossibile est quod beatitudo sit primo in essentia, quia loquendo de illapsu, secundum quod Deus illabitur in essentia rerum, æqualiter illabitur nunc sicut in patria. Non tamen habet viator ita perfectam operationem, ideo nec potest esse ita beatus sicut in patria, quia nulla creatura dicitur simpliciter beata, nisi per actum suum, et essentia tunc erit beata, sicut nata est esse, hoc est, in operatione; et ideo primo est beatitudo in potentia, et redundat in essentiam, sicut potest redundare, et sic perfectio essentiæ redundat in potentiam per communicationem idiomatum.

Ad tertium.

Ad aliud, patet quod illapsus specialis potest esse sine operatione consequente, quæ est frui, vel etiam visio.

6.

Ad quartum. An unio hypostatica major sit fruitione?

Ad aliud, dico quod minus est quod aliquis habeat gratiam, quantum ad actum primum, quam unionem ad Verbum, tamen simpliciter majus est habere gratiam cum operatione, quam habere unionem ad personam divinam tantum. Mallem enim, si daretur mihi optio, habere gratiam beatæ Virginis, et fruitionem, quam esse subsistens in Patre, et Filio, et Spiritu sancto sine frui, hoc est, nisi haberem operationem, ut visionem et fruitionem. Dico autem quod Augustinus intelligit quod magis est filium Dei esse filium hominis, quantum ad actum primum, quam filium hominis esse filium Dei per gratiam, sed non quantum ad actum secundum.

Quomodo majus est filium Dei esse filium Dei esse filium hominis, quam e contra.

Ad 5. positum n. 3.

Ad aliud de habitu, dico quod sive ponitur habitus, ut sit elevans potentiam, vel ut repræsentat objectum, potest poni ad quodcumque

poneretur in anima secundum se, si non esset assumpta, quia per hoc solum quod est assumpta, non elevaretur nisi ad subsistentiam.

SCHOLIUM II.

Naturam non rationalem assumi posse a Verbo, est contra Henric. quodl. 3. q. 5. Carthus. hic q. 1. art. 2. sed est communis, et ratio unica sufficit, cum ex imperfectione natura sit assumptibilis et naturalis, quæ est aliis perfectior, assumpta sit, multo magis aliæ naturæ assumi possunt.

7. *An assumi posset natura non nata frui.*

De secundo articulo : An posset assumi natura non nata frui ? Dicit idem Doctor quod non, quia *ex quarto Metaphysicorum*, tunc unumquodque dicitur singulariter, cum potest in operationem debitam ; igitur non potest illabi illapsu generali in aliam naturam, nisi ipsa possit in operationem generalem consequentem ; igitur nec illapsu speciali, nisi illa natura possit operari specialiter ; igitur nulli naturæ potest Deus illabi specialiter per unionem, nisi illa possit frui, cum *frui* sit operatio consequens ; igitur nulla natura potest personari personalitate divina, nisi natura rationalis.

Natura non rationalis est assumptibilis.

Dico tamen oppositum, quod alia natura potest assumi in unitatem suppositi, quia alia potest dependere dependentia ad extrinsecum, quæ est ad suppositum, quia ex quo natura rationalis potest sic dependere, multo fortius quæcumque alia creata, quia ratione imperfectionis est, quod natura dependeat hac dependentia, quæ est ad suppositum alterius naturæ ; igitur si illud repugnaret alicui naturæ, hoc esset propter perfectionem intrinsecam sibi inhærentem. Sed nulla creatura habet in se majorem perfectionem, quam natura intellectualis ; igitur non habet in se aliam perfectionem, propter quam repugnat sibi dependere hac dependentia, et Verbum potest terminare dependentiam, sicut dependentiam naturæ rationalis creatæ. Quia si Verbum non esset persona, sed tantum suppositum, posset terminare dependentiam lapidis, et ipsum suppositare, ut si non esset naturæ intellectualis ; igitur non potest.

8. *An lapis posset personari.*

Tamen hîc est difficultas, si lapis possit personari personalitate divina, esto quod possit suppositari, dicitur quod lapis non potest ibi personari, sed potest hypostasiari, quia est ibi distinguere hypostasim et personam ; hypostasis potest dependentiam lapidis terminare, sed non personalitas divina; sed ista distinctio non valet, quia realis unio habet terminum realem. Sed in Verbo persona et hypostasis non possunt distingui nisi ratione, et terminus realis nihil necessario includit, quod est ens solum rationis, ideo nihil est dicere, quod lapis potest hypostasiari, et non personari, quantum est ex parte Verbi, tamen si posset hypostasiari, et non personari, hoc erit ratione lapidis, quia *personari* dicit uniri personæ, et quod sit talis naturæ, quæ est personabilis in se ; ideo dependentia lapidis potest terminari ad Verbum, ut persona est, et assumi a Verbo. Vel, esto quod *personari* non significet illud, quod natura uniatur personæ, sed quod natura in se sit personabilis, tamen hoc connotat,

Lapis an personabilis.

et hæc est causa quare accidentia non personantur.

Ad rationes contra, cum probatur quod lapis non possit ad operationem, quæ consequitur illapsum specialem, dico quod posset in operationes, sicut natura, si esset sibi dimissa. Unde si Deus esset in igne specialiter per illapsum, non propter hoc sequitur quod ignis possit intelligere intellectione creata, quia illa non est operatio naturæ dimissæ sibi. Ideo dicitur quod Deus ambulavit, quod Deus comedit, quia tales sunt operationes naturæ sibi devinctæ, et natura assumpta habet operationes divinas; unde frui non est operatio sequens illapsum specialem.

9\. Ad arg. 1. principale.

Ad primum principale dico, quod illa unio major est naturæ assumptæ ad Verbum, quam sit potentiæ ad objectum, quantum ad actum primum supernaturalem illius naturæ assumptæ, et ideo summa gratia est cuicumque uniatur respectu unitorum, non tamen quantum ad operationes, quæ sunt visio et fruitio.

Ad secundum. Quomodo natura humana Christi est impeccabilis.

Ad aliud, dico quod ista unio facit naturam assumptam impeccabilem, verum est de congruo, si est rationalis natura, sed non necessitate absoluta; et sic intelligit Augustinus, quod *secundus homo est impeccabilis, quia est Deus*, non tamen est sic ex necessitate absoluta.

Ad tertium.

Ad aliud, concedo quod natura non nata frui potest assumi, et cum dicitur, igitur posset esse communicatio idiomatum, concedo, sed ex hoc non sequitur quod tunc posset esse perfectius communicatio operationum quam modo, si natura assumpta sit homogeneum, sicut lapis, quia etsi partes homogeneæ sint subjectivæ respectu communis abstracti, non tamen est aliqua pars integralis hujus lapidis, illud idem totum, cujus est pars, sed species abstractiva prædicatur de toto et de omnibus partibus. Nunc autem si Deus assumeret lapidem, dictum est quod primo assumeret totam naturam lapidis, ita quod primo hypostasiatus esset totus lapis, et nulla pars ejus, nisi per accidens, inquantum est aliquid totius, et certum est quod nulla pars hujus lapidis est hic lapis. Similiter lapis in universali non est primo assumptus a Verbo, sed hæc natura ideo non esset verius communicatio idiomatum, si Verbum assumeret lapidem, nec perfectius quam nunc.

Lapis assumptus an haberet communicationem idiomatum, etiam quoad partes.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

DE CONCEPTU B. VIRGINIS.

Utrum B. Virgo concepta fuit in peccato originali ?

Alens. 3. *p. q.* 9. *m.* I. *et memb.* 2. *art.* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 27. *art.* 2. *et* I. 2. *q.* 8. *art.* 3. *et hic q* I. *art.* I. D. Bonav. I. *p. art.* I. *q.* 2. Richard. *art.* I. *q.* 2. Henric. *quodl.* 15. *q.* 13. Suar. 3. *p. tom.* 2. *disp.* 2. *sect.* 5. Vasq. *d.* 117. Ambr. Cathar. *opusc. de concept.* Bellarm. *l.* 4. *de amissione gratiæ cap.* 15. *et seqq.* Canis. *l.* I. *de Deipara.* Ægid. *a præsent. de concept. lib.* I. *q.* 44. Salazar *de Concept.* Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. 1. Affirmativum.

Circa tertiam distinctionem primo quæritur : Utrum beata Virgo fuit concepta in peccato originali ? Quod sic, Rom. 5. *Omnes peccaverunt in Adam, et egent gratia Dei.*

Secundum.

Item, Damascenus lib. 3. c. 3. et 48. *Mariæ supervenit purgatio ;* sed si non fuisset concepta in peccato originali, non fuisset purgata.

Tertium.

Item, Augustinus de Fide ad Petrum cap. 23. *Firmissime tene, omnem hominem conceptum esse in hoc peccato, etc.*

Quartum.

Item, Augustinus super illud Joann. I. *Ecce agnus Dei,* dicit quod *solus ille innocens fuit,* puta Christus.

Quintum.

Item, Leo Papa *in sermone de Nativit. cap.* 2. dicit quod *Christus venit ad liberandum omnes.*

Sextum.

Item, Anselmus, 2. *lib. Cur Deus homo, cap.* 16. expresse dicit Mariam conceptam in peccato originali.

Septimum.

Item, Bernardus *epist.* 174. idem probat, quia si ipsa non esset concepta in originali ; aut igitur esset ante purgata, quam concepta, vel tunc. Non ante, quia ante non fuit natura purgabilis ; non simul, quia tunc esset purgata, et non purgata ; si post, habetur propositum.

Contra.

Oppositum, Augustinus *de Natura et gratia*, et ponitur in littera, cap. 3. *Cum de peccato agitur, propter reverentiam Domini, de beata Maria nolo habere quæstionem.*

Item, Anselmus *de Conceptu virginali* dicit quod Christus *talem habuit matrem, qualem decet tanta puritate nitere, qua major sub Deo nequit intelligi* ; et certum est quod multi sunt Angeli boni, qui nunquam peccaverunt, et tamen sunt inferiores Deo.

SCHOLIUM I.

Sententia ponens B. V. in eodem instanti reali in peccato prius natura, et posterius natura in gratia, rejicitur, quia ponit in eodem instanti privationem et habitum, quod est simul ponere contradictoria.

2. Sententia 1.

Dicit unus Doctor quod in eodem instanti fuit in peccato et gratia ; sed in priori signo naturæ fuit in peccato, et in secundo fuit in gratia.

Exemplum ad hoc : Si faba projiciatur contra molarem, adest et abest puncto, et tamen non est ibi quies media, sed oportet ponere in priori signo naturæ adesse, et in secundo signo abesse. Similiter, simul est generatio et corruptio, prius tamen natura est corruptio ; igitur simul possunt esse privatio et habitus in eodem instanti terminationis, non tamen in eodem naturæ.

Sed si ista positio ponat, ut verba videntur sonare, non est arguendum contra, cum sit oppositum primi principii, ponendo contradictoria simul vera in instanti terminationis, quia non minus impossibile est ponere privativa opposita simul vera in eodem instanti temporis, quam contradictoria.

3. Nec valet exemplum de faba, tamen quantum ad hoc intentio Philosophi est, quod motus reflexus non potest esse continuus, non propter hoc quod necesse sit esse quietem mediam, quanquam possibile sit aliquando quod sit quies media, quia illud corpusculum projectum contra molarem non potest ibi quiescere, nec in aere, quia idem argumentum esset de aere, quia quando pulsum quiescit a motu recto, pellens quiescit a motu recto. Sed vult Philosophus probare quod non potest esse motus infinitus rectus, quia motus reflexus non potest esse vere continuus, et hoc sufficit, etsi non sit quies intermedia.

De motus continuitate et reflexione.

Nec valet exemplum de generatione, quia esto quod habitus, et sua privatio possent esse simul, in instanti terminationis, sequeretur quod nunquam esset generatio ignis ex aqua, quia si per unum instans posset privatio formæ ignis stare cum igne, pari ratione per secundum et tertium. Unde sunt ibi duæ mutationes, cum ex igne generatur aqua, a non aqua in aquam, et ab igne in non ignem ; nunc autem generatio aquæ et corruptio ignis non se habent ut habitus, et sua privatio, cum sint in eodem instanti terminationis.

In generatione ignis ex aqua, duæ sunt mutationes.

SCHOLIUM II.

Sententia ponens B. V. prius tempore in peccato originali fuisse, probatur tribus rationibus, sed has rationes adducit Doctor pro B. Virgine, et clarissime, de quo latius agit in Oxon. hîc a num. 4. Explicat optime quomodo potuit B. Virgo præveniri, ne peccatum contraheret, licet sibi relicta, illud contractura esset, in quo distinguebatur quantum ad hoc, a Christo, qui ex vi suæ nativitatis, quæ fuit naturalis, nulli culpæ erat obnoxius.

4. Dicitur igitur quod beata Virgo fuit concepta in peccato originali, et hoc ponitur expresse in quadam glossa in Cantico. Similiter probatur per hoc, quod Filius Dei fuit redemptor universalis ; igitur fuit redemptor cujuslibet alterius a se. Igitur beata Virgo præfuit in peccato, quia redemptio est præexistentis in peccato, aliter enim non fuisset redempta ; igitur sic nobilitare matrem esset ignobilitare filium.

Sententia 2. D. Thomæ. Probatur primo.

Secundo probatur idem, quia Christus per mortem suam omnibus aperuit januam ; sed si B. Virgo non præfuisset in peccato, nunquam sibi fuisset janua clausa ; igitur sibi nunquam aperuit eam Redemptor.

Secundo.

Tertia ratio ad idem : Beata Virgo fuit propagata secundum legem communem, per hoc quod caro se-

Tertio.

minata concupiscibiliter fuit in conceptione ejus, sicut alterius ; hæc est causa peccati originalis in filio naturali Adæ ; igitur cum ipsa sit naturalis filia, habuit idem peccatum.

Quarto,

Item, ipsa habuit conditiones naturales nobiscum, et pœnas ; igitur habuit peccatum originale, quia non assumpsit istas voluntarie ; igitur erant sibi necessario inflictæ, et non injuste ; igitur propter culpam ; igitur propter originale.

Rationes adductæ ducuntur ad oppositum.

Sed istæ rationes non concludunt, nam ex prima ratione magis videtur sequi oppositum quam propositum, quia ex hoc quod Filius Dei fuit redemptor universalis, sequitur quod fuit perfectissimus mediator ; igitur respectu alicujus personæ habuit actum excellentissimum mediandi, quem potuit habere. Sed actus perfectissimus præservat ab omni peccato, quia nullus perfecte placat pro aliquo, nisi præveniat ne alius offendatur, si possit ; sed si culpa aliquando inesset, non ita perfecte placasset Christus, sicut si prævenisset offensam, quia perfectius placat ille, si præveniat ne alius unquam offendat, quam si post offensam faciat quod alius remittat ; et principaliter hoc, si ex hoc quod aliquis cognoscat se aliquando alium offendisse, multum affligitur, magis affligit cognoscere quod aliquando offendit, quam cognoscere quod nunquam offendit ; igitur si Christus est perfectissimus mediator, prævenit omnem offensam in matre sua.

Secundo sic : Oportet quod perfectissimus mediator præveniat omnem pœnam ; igitur et omnem culpam, cum culpa sit maxima pœna, ut probatum est prius.

Admittunt liberatam ab omni actuali, cur non ab omnibus.

Tertio ad idem sic : Mediator perfectus prævenit omne peccatum actuale. Hoc concedunt omnes de beata Virgine ; sed redemptio universalis immediatius est contra originale quam contra actuale ; igitur ex hoc quod redemptor universalis, perfectius et immediatius prævenit originale quam actuale.

6.

Maria summe obligatur filio.

Quarto ad idem sic : Summus actus mediandi requirit illud pro quo mediat, summe sibi obligari ; igitur cum Deus possit prævenire omne peccatum in beata Virgine, et majus sit præservare a committendo, quam purgare a commisso, igitur si debet mater summe obligari filio, debet filius prævenire omne peccatum originale.

Dices, quamquam non præveniat peccatum originale, summe obligatur, quia plus obligatur ad amandum cui plus dimittitur. In hoc enim dixit Christus, quod Simon recte respondit de Magdalena, *Lucæ* 7.

Majus beneficium innocentia quam peccatorum remissio, 4.d. 12.q.1.

Contra, majus bonum est præservari a peccato, quam post remissionem remitti peccatum, quia si duo sint debitores, considerando ad hoc solum, quod huic plus dimittitur, ille plus tenetur amare, tamen si ab eodem sit quod alius minus tenetur, vel omnino nihil tenetur a quo dimittitur, majus est nihil sibi dimitti, in hoc quod præservatur ab obligatione, quam post obligationem dimitti illud ad quod tenebitur.

Item, nisi B. Virgo fuisset concepta sine peccato originali, non fuisset alia anima innocens nisi anima Christi.

7.

Infectio carnis non est necessaria causa peccati originalis.

Item, ratio de propagatione non concludit, quia illa infectio in carne non est necessaria causa originalis peccati, quia si sic, cum illa maneat in Baptismo, manebit peccatum originale; igitur non obstante quod caro sic seminata possit esse causa peccati originalis, non tamen est necessaria causa.

Neque concludit ratio alia de pœna, quod propter hoc debeat habere culpam, quia non fuit utile habere culpam; sed utile est viatori habere aliquam pœnam, ut perfectius possit mereri, et non oportet propter hoc quod illæ pœnæ essent voluntarie assumptæ in beata Virgine, sed solum pœnæ erant voluntarie assumptæ a voluntate Christi, quia hoc fuit utile aliis, et sic possunt auctoritates Augustini, et aliæ salvari, quod de peccato nullam quæstionem volo habere, cum de Maria agitur, quia nec habuit actuale, nec originale.

Responsio ad auctoritates contra conceptionem Virginis.

Vel potest dici aliter, exponendo omnes auctoritates superius allegatas, quod omnes filii naturales Adæ habent causam sufficientem peccati originalis, si natura sibi dimittatur; sed illa causa non prævalet virtuti divinæ causanti contrarium in anima Mariæ; et isto modo non est filius Dei debitor justitiæ originalis, sicut Maria, quia ipse non est naturalis filius Adæ. Et sic licet beata Maria habet causam sufficientem peccati originalis, tamen Deus potest prævenire effectum, sicut prævenire potest ne ignis comburat approximatus combustibili. Unde esse filium Adæ naturalem, non est causa necessaria quod peccatum originale insit, quia tunc post Baptismum, cum sit naturalis filius Adæ, haberet peccatum originale post Baptismum. Igitur cum in eodem instanti stent simul, quod sit filius naturalis Adæ, et quod non habeat peccatum, cum non sit major repugnantia in primo instanti quam in quocumque alio, ita bene potest moveri in primo instanti ab eo quod sibi inesset, si natura esset sibi dimissa, sicut in quocumque alio instanti; et tunc potest salvari quod illa causa non fuit in Christo, quia ipse non fuit naturalis filius Adæ; igitur ejus natura sibi dimissa non habuisset peccatum originale.

8.

Maria magis indiguit redemptore, quam alii.

Magis igitur indiguit Maria redemptione, quam quicumque alius, quia tanto magis indiguit redemptione, quanto majus bonum sibi conferebatur post redemptionem; cum igitur majus bonum sit innocentia perfecta, quam post lapsum culpa remissa, majus bonum sibi conferebatur præservando ipsum ab originali, quam si postea fuisset purgata. Nec propter hoc oportuit quod Christus prius fuisset passus, quia Abraham fuit purgatus ab originali, quod sibi infuit, virtute passionis Christi prævisæ; sic potuit peccatum originale præveniri, quod debuit infuisse Mariæ.

Apertio januæ cœli duplex, an utraque necessaria Virginis.

Et cum dicitur postea de apertione januæ, dico quod potest dici apertio januæ dupliciter, vel per amotionem cujuscumque obstaculi, quantum est ex parte sui, sicut grave sursum potest esse in centro, vel apertio talis, ut statim possit actu intrare; et isto secundo modo nulli aperiebatur janua ante passionem exhibitam. Sed primo modo, quoad amotionem culpæ, multis aperieba-

tur janua virtute passionis prævisæ; dico igitur quod utroque modo indiguit beata Virgo apertione januæ. Primo, ut præveniretur culpa. Secundo, ut actu aperiretur janua per mortem Christi exhibitam.

9. Et cum dicitur postea quod fuit naturaliter propagata, dico quod propagatio non est causa necessaria peccati originalis, quia manifestum est quod potest sine eo fieri, et quia potest impediri a causa fortiori causante contrarium in anima; et patet quod habuit pœnas inflictas, quia hoc fuit utile; sed culpa nulli est utilis inquantum culpa.

SCHOLIUM III.

Explicat optime primo quomodo prius natura fuit in *esse*, quam justa vel injusta, quia pro illo instanti, nec habuit justitiam, nec caruit ea; nam in secundo tantum instanti alterum horum ipsi debebatur, et illud esset injustitia, nisi esset præventa. Secundo, ait possibile B. Virginem per instans tantum fuisse in peccato, et tempore immediate sequenti in gratia, vel per tempus in peccato, et in instanti terminativo ejus in gratia, vel (ut de facto contigit) nunquam fuisse in peccato. Hic nihil asserit expresse Doctor de quæstione, sed tantum implicite. Pro solutione argumentorum vide in Oxon. Schol. hic num. 14. et pro completa notitia antiquitatis pro hac veritate, lege Rosarium post tertium librum scripti Oxon. editionis Antverpiensis, ubi per omnia sæcula habes fide dignissima testimonia. Sed amplius non opus est plura de hac re investigare, quia Paulus Papa V. Bulla data anno 1617. silentium imposuit quoad actus publicos, ne quis contra conceptionem quovis modo loquatur. *Ex occasione*, inquit, *affirmativæ, quod B. Virgo fuerit in originali concepta, oriuntur in populo Christiano, cum magna Dei offensa, scandala, jurgia, et dissensiones*, ideo præcipit *omnibus et singulis cujuscumque sint status, etc. ut non audeant publicis concionibus, conclusionibus, lectionibus, vel aliis quibuscumque actibus publicis, asserere quod Beata Virgo concepta fuerit in originali, sub gravissimis pœnis et censuris ipso facto incurrendis.* Ultimam fere manum imposuit Sanctissimus D. Gregorius XV. Bulla data 2. Junii anni currentis 1622. sub iisdem pœnis præcipiens *omnibus et singulis, ne de cætero, etiam in sermonibus et scriptis privatis, audeant asserere quod B. Virgo concepta fuerit in peccato originali, nec de hac opinione affirmativa ullo modo agere vel tractare.* Nihil jam deest, nisi expressa et solemnis definitio, quam in dies præstolamur. (Lata est tandem a Pio IX).

10. Dices, ista videntur opposita, quia in primo instanti naturæ est Maria filia naturalis Adæ, non habet justitiam originalem in primo instanti naturæ; igitur caret ea, quia apta nata est habere eam, ut debitrix. Dico quod subjectum potest comparari ad formam, et ad privationem, et ipsum est prius natura utroque istorum. Similiter privatio et forma possunt comparari ad susceptivum pro mensura, pro quo aptum natum est alterum istorum inesse. Si loquamur primo modo, non sequitur, gratia non inest, igitur culpa inest, quia in isto priori naturæ, in quo susceptivum est prius habitu et privatione, non est natum habere unum, nec alterum; tamen pro ista mensura, pro qua alterum natum est inesse, si habitus non inest, privatio inest. Si autem compares habitum et privationem ad se, quamquam in natura post lapsum prius sit peccatum quam gratia, tamen tale prius nunquam oportet inesse cuicumque supposito, quia quamquam natura gravis sibi dimissa prius sit nata esse deorsum, possit tamen prius poni sursum; sic potest præveniri peccatum originale in Maria, quod nunquam insit.

Subjectum est prius natura privatione, et tunc neutrum illi debetur.

Maria in primo instanti naturæ non fuit grata, nec gratia privata, nec justa, nec injusta.

Dices, in illo instanti, in quo non habet justitiam, habet carentiam justitiæ, quia tunc est debitrix; igitur anima est injusta in illo instanti. Dico quod si affirmatur justitia, falsa est propositio, quia in primo

instanti naturæ non habet justitiam nec injustitiam; si tamen negetur justitia, vera est propositio, anima non est justa in primo instanti naturæ, hoc est, non est ex se justa. Et non sequitur ex hoc quod est ex se non justa, sicut non valet, superficies non est ex se alba, igitur ex se est non alba.

Neque est hæc concedenda, in primo instanti naturæ vere intelligitur non justa; sed in primo instanti non intelligitur justa, hoc est, in primo instanti intelligitur illud quod est, ut animam esse animam tantum.

11. Posse gratiam fieri in tempore.

Quid ergo tenendum est in quæstione? Potuit esse quod Beata Virgo fuisset in peccato originali tantum per unum instans, et in tempore sequenti in gratia; vel potuit esse quod per aliquod tempus fuit in peccato originali usque ad ultimum instans, et tunc primo in gratia; et potuit esse quod nunquam fuit in peccato originali. Primum patet, si subjectum quiescit per aliquod tempus, igitur est in quietato *esse* in ultimo instanti illius temporis, ut vult Philosophus, 6. *Physicorum*. Si igitur prius summe frigidum ab illo instanti, alteratur ad colorem, ita quod post ultimum instans non est alia mensura, quin calor secundum aliquem gradum insit, quia ab isto, agens continue agit, ideo nunquam primo agit, neque passum primo patitur. Igitur agens naturale non agens in hoc instanti, in quo est ultimum quietatum *esse,* potest agere in tempore habito, et per consequens sic potest Deus causare gratiam, quia si culpa inest per unum instans, in mensura habita potest Deus causare gratiam.

Alterans nunquam primo agit, neque passum primo patitur. De hoc 2. d. 3. q. 2.

Item, si habitus inest in instanti, in tempore habito, potest privatio inesse sibi in tempore habito; est enim habitus natus inesse, cum sint in eadem mensura nata inesse susceptivo; igitur si privatio inest in instanti, in tempore habito potest habitus inesse.

12. Objectio prima.

Contra illud, Deus agens circa creaturas agit in instanti, quia virtus finita et infinita non possunt agere in eadem mensura, ut habetur 8. *Physicorum,* vel saltem virtus finita non potest agere in minori mensura, quam virtus infinita; igitur si culpa est tantum per instans, et inductio gratiæ in instanti, cum inter ipsa non sit medium circa aptum natum, instantia erunt immediata.

Secunda.

Item, omnis variatio subjecti, vel est motus, vel mutatio; sed cum hæc anima nunc habet culpam, et immediate post habet gratiam, variatur; ista variatio non potest esse mutatio animæ, quia mutatio est in instanti, et ista variatio est in tempore habito, nec potest esse motus, quia si sic, vel esset secundum partes subjecti, vel secundum partes formæ, vel secundum media inter terminos; non primo modo, cum anima indivisibilis sit quantum ad partes quantitativas; neque secundo modo, quia possibile est quod tanta gratia primo inducatur sicut unquam post; neque tertio modo, quia termini sunt immediati circa aptum natum.

Ad primam objectionem. Deus potest agere in instanti, et in tempore.

Ad primum, dico quod perfecta virtus, ut infinita, potest agere in instanti omnem effectum, quem potest causare in tempore, si ille effe-

ctus possit esse in instanti; sed non est necesse quod id faciat; ideo non est imperfectionis quod in eadem mensura possit causa infinita agere, et finita, quia infinita potest agere sic et aliter, et Philosophus intelligit quod est inconveniens virtutem finitam et infinitam in eadem mensura agere æqualem effectum, si virtus infinita agat ex necessitate naturæ; tamen in omni mensura, in qua agit virtus finita, agit infinita, ut causa principalis.

13. Ad secundum.

Ad aliud, dico quod si per aliquod tempus sit aliquid summe calidum in ultimo instanti, adhuc est forma sub *esse* quieto, et perfecte in summo gradu caliditatis agens infrigidans ab illo instanti agit, et nunquam post manet iste gradus caloris, sed aliquis gradus frigiditatis respectu hujus gradus caloris, ita quod post summe calidum, absque medio est gradus frigiditatis in subjecto; esto igitur quod agens esset ita potens quod summe induceret, ita quod nihil remitteret de summe calido, nisi inducendo summe frigidum, tunc esset simile inductioni gratiæ post illud instans, in quo inest culpa. Nunc autem non est major repugnantia quod inducatur summe frigidum, quam quicumque gradus a virtute infinita; sed illud non fiet, nec per motum, nec per mutationem; non per motum, quia non est dare primum instans, in quo gratia est inducta, et est dare primum instans, in quo est primum *mutatum esse* immediate post motum; igitur post *mutatum esse* esset motus, et tunc simile est totaliter quantum ad hoc, quod immediate post culpam inhærentem per instans est gratia immediate in tempore habito. Considerando igitur istam variationem ad terminos, et quantum ad mensuram, neque est proprie motus, neque mutatio, sed partim convenit cum uno, partim cum alio, quia quantum ad terminos convenit cum mutatione in hoc quod termini sunt oppositi, sed non quantum ad mensuram.

Infusio gratiæ, nec est motus, nec mutatio.

Vide Doct. de hoc clarius in Oxonient. num. 23.

Patet igitur primum, quod potuit esse quod culpa, si inesset Mariæ, inesset per instans tantum. Secundum patet, quod potuit per tempus aliquod, usque ad ultimum instans, sicut est de parvulis baptizatis. Tertium patet, quod potuit esse quod nunquam infuisset culpa, ut probatur per rationes prius positas.

QUÆSTIO II.

DE CONCEPTU CHRISTI

Utrum Christus fuit conceptus sine originali?

Alens. 3. *part.* *quæst.* 9. *membro* 2. *art.* 1. D. Thomas 3. *part.* *q.* 31. *art.* 7. D. Bonavent. *hic part.* 1. *art.* 1. *quæst.* 1. Richardus *art.* 1. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* 1. Cordub. *lib.* 1. *quæst.* 44. Veg. 2. *in Trident.* 6. Vasq. 3. *part.* *disp.* 117. Scotus *in Oxon. hic.*

Secundo quæritur: Utrum Christus fuit conceptus sine peccato originali? Dico quod peccatum originale dupliciter posset contrahi, vel quia per morbidam qualitatem in carne seminatam, vel quia, esto quod non esset concupiscibiliter seminata, adhuc esset debitor justitiæ originalis, quia pater eam accipit pro se et pro filiis. Primo modo non potuit Christus contraxisse peccatum originale; tum quia sanguis Mariæ nunquam fuit animatus anima alicujus homi-

nis, ex quo nutriebatur et formabatur caro Christi; tum quia esto quod sic, adhuc fuit purgatus, antequam Christus erat conceptus.

Præterea, esto quod sanguis Mariæ fuisset purgatus ab ista qualitate morbida, tunc foret corruptio illius qualitatis, et non fuit generatio alterius, cum nihil positivum appareat generari, quod non fuit ante purgationem.

Quid peccatum originale. Duplex causa quare Christus non contraxit originale.

Secundo, non contraxit Christus peccatum originale, quia secundum Anselmum : *Peccatum originale est carentia justitiæ originalis, propter actum parentum cum debito habendi eam.* Et ideo duplex est causa secundum Anselmum quare non contraxit peccatum originale ; prima, matris sanctificatio ; secunda corporis miraculosa formatio non per propagationem communem. Atque ita Christus non fuit decimatus in lumbis Abrahæ sicut Levi, quia non solvebatur decima pro eo, quia non descendebat ab Abraham nisi secundum rationem activam tantum, Levi vero secundum rationem activam et passivam.

QUÆSTIO III.

Utrum incarnationem præcessit organizatio, et similiter animatio?

Alens. 3. *part. quæst.* 8. *membro* 2. *et quæst.* 9*t m.* 4. D. Thom. 3. *part. quæst.* 33. *art.* I. *e hic dist.* 3. *quæst.* 5. Richard. *hic art.* 2. *quæst.* 4. D. Bonavent. *dist.* 3. *art.* 7. *quæst* 2. Gabr. 3. *d.* 4. *quæst. unica.* Palud. *dist.* 3 *quæst.* 3. Suarez *tom.* I. *in* 3. *part. disp.* 15 *et tom.* 2. *disp.* 11. *sect.* 2. Scotus *in Oxon dist.* 2. *quæst.* 3.

1. Argum. 1.

Quod sic. Incarnatio fuit in instanti; igitur si tunc fuit organizatio, cum corpus densius occupet minorem locum, et densius est corpus organizatum quam sit sanguis, igitur occupatio minoris loci esset in instanti, et repletio loci majoris a corpore circumdante ; igitur oportet quod in tempore priori sit illa condensatio.

Secundum.

Item, corpus organizatum est alterius figuræ quam sit sanguis ; igitur si illa figuratio esset in eodem instanti in quo est Incarnatio, motus esset in instanti.

Tertium.

Item, Augustinus 4. *de Trinit.* 5. exponens illud Joan. 2. *Quadraginta sex annis ædificatum est templum hoc,* dicit quod iste numerus convenit formationi corporis Christi, quia quadraginta sex diebus completur formatio corporis humani secundum Philosophos.

Quartum.

Item, animatio est mutatio, quia non creatur totus homo simul ; igitur prius infuit privatio ; sed mutatio est terminus motus ; igitur tempore præcessit terminum.

Contra.

Oppositum, Damascenus 5. cap. 8. vel 6. *Simul animata est caro, et Dei Verbi caro.*

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Animatio non præcessit tempore Incarnationem,* alioquin Maria non fuisset mater Dei. Secundum : *Organizatio, animatio et Incarnatio fuerunt simul duratione.* Tertium : *Incertum est an translatio sanguinis ad locum generationis facta fuerit in tempore,* de quo postea dist. seq. Quartum : *Organizatio est prior natura animatione, et animatio Incarnatione,* quia natura integra est fundamentum unionis ad Verbum, et corpus organicum est materiale animæ.

2. Anima non præcessit duratione Incarnationem.

Dico ad quæstionem, quod organizationem, et animationem præcedere Incarnationem, potest intelligi dupliciter, vel duratione, vel natura ; et dico quod anima non præces-

sit duratione Incarnationem, quia tunc natura assumpta fuisset persona antequam assumpta, et tunc Maria fuisset illius personæ mater, et non mater Dei, quod est contra Joannem Damascenum, *c.* 50. De organizatione, si illa præcessit Incarnationem, dico quod si organizatio non est nisi per Intelligentiam agentem, sive sit per aliam causam, adhuc Incarnatio non præsupponit duratione suppositum ; sed simul duratione est organizatio, animatio et Incarnatio, secundum Damascenum, et secundum Augustinum *de Fide ad Petrum*, et hoc sive ponatur una forma sive plures ; tamen in aliis generationibus hujusmodi præcedit motus localis sanguinis ad locum generationis, et postea fit alteratio, et postea formatio. Si ponatur ista translatio sanguinis a venis usque ad locum generationis in tempore præcedente, tunc potest sustineri quod beata Virgo operabatur prævie sicut alia mulier, et tunc magis concurrit virtus matris in operando, quam si ponatur quod motus localis non præcedit. Probatur hoc : Impossibile est quod sit motus localis sanguinis a venis ad locum generationis, et quod simul convertatur sanguis in corpus organizatum, quia in toto tempore, in quo sanguis non movetur, manet sanguis, et in ultimo instanti in quo terminatur non est ; igitur simul esset sanguis, et non esset sanguis. Si tamen ponatur quod in ultimo instanti in quo fuit consensus Virginis, fuit in utero plenus Deus, sicut in ultimo instanti prolationis verborum est corpus Christi in Altari, et quod mater ante nihil egit, tunc minus salvatur actio matris, tamen magis salvatur sententia communis, ita quod tunc Spiritus sanctus simul totam naturam disposuit, quia non prius fuit motus localis sanguinis a venis ad locum generationis in tempore perceptibili. Et possibile est Deo in instanti facere materiam, quæ est in venis, esse in instanti in loco generationis, et reddere sufficienter dispositam, quorum neutrum posset agens creatum, nisi in mensura divisibili.

Organizatio, animatio et incarnatio.

An translatio sanguinis ad locum generationis facta fuerit in instanti.

3. De secunda prioritate, dico quod prius natura præcessit organizatio, et etiam animatio, quia fundamentum est prius natura relatione ; sed natura tota integra est immediatum fundamentum hujus relationis, quæ est unio naturæ humanæ ad Verbum, ut probatum est prius ; igitur prius natura est natura integra quam incarnatio.

Objectio prima

Contra illud : Fundamentum relationis oportet esse absolutum, et sub ratione absoluti ; sed entitas totius, quæ est alia a partibus, ut concessum est prius, non est alia entitas absoluta, quia si sic, oporteret ponere in natura humana duas formas absolutas diversas, ut formam totius, et formam partis ; hoc autem est impossibile ; igitur tota natura non potest esse immediatum fundamentum hujus relationis, et sufficiens.

Secunda.

Item, si prius natura esset fundamentum relatione, et per te, ista unio fundatur in tota natura, igitur prius natura est natura humana personata personalitate propria, quia tunc nata est personari, et in illo priori non assumitur.

Ad primam. Totum ens partibus multis distinctum.

Ad primum horum, dico quod natura integra est fundamentum immediatum unionis ad Verbum, et illud totum non est partes, neque relatio partium ad invicem; tum quia in ente per accidens partes habent relationem ad invicem, et tamen ipsum non sufficit, ut sit immediatum fundamentum unius relationis, quia non est ibi totalitas, quæ est entitas absoluta alia a partibus, et relatione partium ad invicem; tum quia causæ essentiales absolutæ causant aliquid absolutum; tum quia primus terminus generationis non est quid respectivum, nec etiam primus *a quo* corruptionis, nec etiam per se passio absoluta est suppositi, nisi absoluti. Ideo concedo quod illud ens est absolutum, et perfectius istis relationibus, et partibus conjunctim; licet enim relatio sit partium, quæ necessario concurrunt ad unitatem totius, tamen relatio non est ratio agendi, nec formalis ratio essendi unum.

Terminus ad quam generationis per se est absolutum.

4. **Quid sit forma totius.**

Præterea, hoc compositum est per se definibile, et per se in genere absoluto; igitur est alia entitas absoluta quam partium simul; non igitur est respectus formalis totius; igitur oportet quod sit alia forma superaddita, et illud potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod sit alia forma constituens unum cum aliis partibus, et iste intellectus est falsus, quia tunc esset processus in infinitum, ut si *B* et *A* facerent unum mediante forma, quæ esset pars hujus syllabæ *Ba,* et adhuc esset forma superaddita, quæ est pars compositi, adhuc oporteret dare aliam formam partialem in toto, et sic in infinitum. Alio modo intelligi potest, quod sit alia forma a forma, quæ est tota res, ut equinitas dicitur equinitas, et humanitas non est aliud re quam homo, et tamen non est forma partis, sed forma totius, sic aliqua entitas est forma totius et partis. Sic album dicitur album albedine, quæ est tota entitas albi; sic dicit Hieronymus in quadam epistola, quod *humanitas est, quæ ex anima et corpore continetur*; ideo dico quod non est forma, quæ est pars hominis, nisi anima. Sed humanitas est forma totius, et ista non remansit in corpore Christi mortuo, quia cum fuit tum corruptio totius, non remansit actu forma totius.

5. **Ad secundam. Natura in primo instanti naturæ non debetur personalitas peregrina, nec aliena.**

Ad aliud, cum dicitur, prius natura est natura per se quam sit incarnatio, dico quod si *esse per se* neget actualem dependentiam, verum est; sed ista non sufficit ad hoc quod ipsa sit persona, quia tunc anima etiam separata esset persona, tamen in illo priori non est sine habituali dependentia, nec in illo priori nata est personari personalitate intrinseca, nec extrinseca, et in posteriori natura assumitur tota illa natura, simul tamen duratione, quæ si remansisset per illud instans non assumpta, fuisset personata personalitate propria, sine omni positivo adveniente; nec tamen nunc est personata personalitate propria, quamquam habeat quodlibet positivum, quod requiritur, quia non habet duplicem negationem, quæ requiritur, quia habet unam affirmationem oppositam; est enim personata personalitate extrinseca, cum qua non stat ip-

Personalitas creata nihil positivum.

sam personari personalitate propria.

Ad argum. primum principale. Ad primum principale, si conceditur quod translatio sanguinis a venis ad locum generationis, et alteratio fuerunt in tempore præcedente organizationem et animationem, tunc non est difficultas. Si autem sustineatur quod omnia sunt simul, non quod motus localis sit tunc, sed quod subito est organizatio ex partibus sanguinis, qui in toto tempore præcedenti erat in venis, tunc oportet concedere quod occupatio loci potest esse subito per actionem Spiritus sancti, non autem per actionem agentis creati.

Ad secundum. Per idem patet ad secundum, quod figuratio a virtute infinita potest esse in instanti.

Ad tertium. Ad Augustinum, cum dicit quod illum numerum requirit corpus Dominicum, verum est quantum ad perceptionem, et est dare statum in aliis corporibus humanis, quod ipsa formantur determinatæ quantitatis quadragesimo sexto die, ita quod status est ad maximum et ad minimum. Etsi corpus Christi fuit formatum in primo instanti conceptionis, sic oportet dicere nunc secundum istam viam, quod ipsum fuit minimum inter omnia corpora humanæ naturæ in primo instanti formationis, quia tunc nutriebatur continue a primo instanti conceptionis usque ad quadragesimum sextum diem, et in illo die non excessit universaliter corpus aliorum puerorum. Vel oportet dicere quod si in primo instanti fuit corpus Christi formatum tantæ quantitatis, sicut aliorum puerorum in quadragesimo sexto die, quod corpus Christi quando nascebatur, fuit maximum respectu omnium aliorum puerorum, quia per totum tempus medium augebatur, sicut corpora aliorum puerorum, et tunc fuit miraculum qualiter potuit nasci non gravando matrem.

Corpus Christi fuit formatum in primo instanti conceptionis et qua quantitate.

Ad quartum. Mutatio stricta et larga. Ad aliud, dico quod *mutatio* potest accipi stricte, et extendendo primo modo, non est animatio mutatio, quia privatio non fuit nata prius inesse quam corpus animabatur, et tamen prius natura fuit corpus organizatum quam animatum; et ideo fuit ibi vera passio de genere Passionis, et tamen nulla mutatio proprie fuit a privatione ad formam. Ideo dico quod licet totum non sit simul productum per creationem, non propter hoc oportet quod habeat formam per mutationem. Loquendo de mutatione extendendo ad quamcumque inductionem, sive præcesserit privatio, sive non, concedo quod in ultimo instanti fuit mutatio et in primo signo naturæ illius instantis temporis fuit organizatio, et in secundo fuit animatio, in tertio fuit incarnatio.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

Utrum beata Virgo fuit vera mater Christi?

Alens. 3. *part. quæst.* 8. *membr.* I. §. 3. D. Thomas 3. *part. quæst.* 35. *art.* 5. *hic quæst.* 2. *art.* 3. D. Bonavent. *art.* 3. *quæst.* 3. Richard. *art.* 2. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* I. Suar. *tom.* 2. *disp.* 12. Vide Scot. 9. *Metaph. quæst.* 3. *et* 7. *Met. q.* 8. 9. *et* 10.

1. Argum. 1. Quod non. Damascenus *cap.* 57. dicit ipsam non esse veram matrem Christi, et genitricem.

Secundum. Item, contraria non possunt inesse simul eidem per potentiam divinam, nec etiam privative opposita; Virgo et mater sunt privative opposita vel contraria, quia si est mater, non est a viro intacta, naturaliter loquendo.

Tertium. Item, contradictio est ponere unum relativum sine correlativo; igitur ejus non est mater, cujus non est pater, quia pater et mater sunt relative opposita, quia se habent ut activum et passivum, 15. *Animalibus*. Activum et passivum sunt relativa mutua, ut habetur 5. *Metaph. text.* 20. per hoc primus modus et secundus differunt a tertio; sed Christus secundum humanitatem non habuit patrem et matrem.

Contra. Oppositum, Lucæ 1. *Ecce concipies et paries filium*. Et Lucæ 2. *Impleta sunt omnia*.

RESOLUTIO.

Beata Virgo fuit vera mater Christi, cum illum vere conceperit ac pepererit; active enim concurrit ad formationem corporis Christi.

QUÆSTIO II.

Utrum beata Virgo fuit naturaliter mater Christi?

Doctores citati quæst. præced. Ambros. *lib. de Incarnat. cap.* 6. D. Thom. 3. *part. quæst.* 35. *art.* 2. D. Bonav. *hic art.* 3. *quæst.* 2. Richard. *art.* 2. *quæst.* 3. Scot. *quæst. unica. num.* 14.

2. Quod sic. Christus fuit naturaliter filius Virginis beatæ; igitur ipsa naturaliter est mater. Antecedens patet, quia in filio fundatur relatio; igitur ad personam aliam a se, cujus ipse est filius naturalis.

Oppositum, Anselmus de Concept. Virg. cap. 11. *Inter talia opera*, etc. ubi ponit illud opus inter opera supernaturalia.

SCHOLIUM I.

Mariam esse vere matrem Christi, fides est, Luc. I. *Ecce concipies et paries*. Ponitur sententia D. Thomæ, quæ etiam videtur Philosophi, matrem non concurrere active; et adducuntur hîc novæ rationes, quæ non habentur in alio scripto. Concluditur B. Virginem non generasse active Christum, esto aliæ matres sic generassent, quia in instanti corpus Christi organizatum et animatum fuit.

3. Ad primam quæstionem dico, quod est vera mater, quia veræ ma-

B. Virgo est vera mater Christi.

tris est concipere et parere ; manifestum est, et patet quod ista competunt beatæ Virgini Mariæ. Sed de modo est difficultas : Primo quomodo concepit, et de hoc dico, primo in universali, qualiter aliæ matres se habent in conceptu? Secundo, applicando hæc specialiter beatæ Virgini. Tertio, quomodo aliæ matres pariunt? Quarto, applicando hæc in speciali ad beatam Virginem.

Opin. D. Thom. 1. 2. q. 81. art. 5. An matres concurrant active.

Dicitur quod mater nihil agit in conceptione, sed se habet ut potentia passiva tantum. Ista est sententia Philosophi, 15. *de Animalibus*, *cap.* 25. *et* 26. et recitat eam Avicenna 2. *de Gener. cap.* 1.

Præterea, ubi enim mas et femella non distinguuntur specie, sed solum numero, mas habet virtutem activam ; femella administrat materiam hoc determinat Aristoteles *ubi supra*, per duo experimenta de ovis piscium et aliorum animalium. Ratio ad hoc est : Si femella esset principium activum, igitur posset generare per se sine mare, sicut si visus esset activus per se, posset ubique agere sine objecto, 2. *de Anima;* ideo ponit Philosophus quod semen maris se habet sicut coagulum respectu lactis; et ideo ova piscium antequam sint irrorata semine maris non sunt prolifica, et alia ova sunt hypenemia, quæ non sunt coitum passa, alia sunt ova quæ sunt zephyria, scilicet ova venti.

Alia ratio ad hoc : Duo agentia univoca non sunt necessario requisita ad eumdem effectum ; sed si femella sit activa, sequitur quod mas et femella concurrunt ex eadem parte, ut duo agentia univoca, cum sint ejusdem speciei, 10. *Metaphysic.* igitur, etc. Major patet, quia in uno ordine causandi virtus activa potest esse in uno supposito. Non enim est ordo per se secundum perfectius et imperfectius inter supposita ejusdem speciei.

4. Item, secundum omnes, mater ministrat materiam ; igitur in instanti generationis forma menstrui corrumpitur, et per consequens menstruum non est activum in instanti generationis prolis, quia tunc simul esset et non esset.

Secundo dicitur, applicando illud ad beatam Virginem, quod ipsa non sic egit in generatione prolis, sed tantum se habuit in ratione principii passivi ministrando materiam, quia secundum Damascenum, cap. 48. *Corpus Christi formabatur ex purissimis sanguinibus Virginis.*

Ad hoc arguitur per rationes : In instanti conceptionis simul fuit Christus animatus, et corpus organizatum, et Verbum secundum Damascenum ; igitur natura humana non fuit in supposito proprio, quia fuit formatum in instanti. Sed nulla virtus creata potest corpus formare, nec coagere agenti increato ad formationem ; igitur si mater haberet rationem principii activi in formatione corporis, non posset salvari quod ipsa ageret, nec coageret, sicut faciunt aliæ matres.

Secundo ad idem secundum Augustinum 10. *super Gen.* ista productio non fuit secundum rationes seminales ; igitur oportet quod tantum se habeat passive.

SCHOLIUM II.

Præfert opinionem Galeni asserentis matres active concurrere in generatione. Probat quinque claris rationibus. Glossat Philosophum, quod si nolit ipse glossari, potius credendum putat in hoc Galeno.

5\. Galen. in lib. de spermate. Nip. de formatione fœtus.

Alia est opinio Galeni secundum Avicenna, *ubi supra*, quod tam pater quam mater habet rationes principii activi. Ad hoc ratio est : Formæ ejusdem speciei habent potentias ejusdem rationis. Hoc videtur ex intentione Damasceni, quod formæ sunt ejusdem speciei, 10. *Metaph. text.* 25. igitur si potentia vegetativa est activa in mari, est activa in fœmina.

Dices, verum est quod aliqua potentia vegetativa est activa, puta nutritiva, non autem generativa.

Potentiæ distinctæ specie non conveniunt rebus ejusdem speciei.

Contra, *secundo de Anima* : Vegetativa quantum ad omnes partes est activa, nec videtur rationabile quod potentia ejusdem rationis sit in uno supposito activa, in alio passiva, quia ista variant speciem.

Proles quare assimilatur matri.

Item, arguitur a signo : Proles assimilatur matri ; igitur mater habet rationem activi, quia agens est, quod assimilat sibi effectum, et non passum.

Dices, pater quantum est ex se assimilat sibi, sed quando non potest propter inobedientiam, vel impotentiam agentis, tunc producit contrarium.

Illud nihil valet, quia licet aliud agens producat contrarium calidum, tamen nunquam producit frigidum, nec universaliter aliquod agens suum contrarium.

6\. Item, aliud signum adducitur : Naturalis est dilectio parentis ad prolem, ut ad suum opus ; igitur mater aliquid agit ad hoc. *Octavo enim Ethicorum*, habes quod parentes magis diligunt prolam quam e contra, quia unumquodque diligit suum opus. Et 9. *Ethicorum*, benefacientes plus diligunt quibus benefaciunt quam e contra ; sed matres plus diligunt prolem quam patres, ut habetur 8. *Ethicorum*.

Matres plus diligunt filios quam patres.

Item, arguitur per experientias : Si mater non ageret, esset solum sicut vas respectu generationis, et per consequens mulier posset dici mater bufonis, vel alicujus alterius vermis, sicut dicebantur mulieres Samaritanæ *.

* Vide Delrium disq. mag. l. 1. c. 3.

Dices, adhuc non erit mater, quia genitum non est ejusdem speciei.

Contra, ex equa et asino potest generari mula ; equa igitur est mater muli, licet productum non sit ejusdem speciei.

7\. Rationes opin. contrariæ solvuntur.

Sustinendo hanc viam, respondeo ad rationes contra : Primo, ad auctoritatem Aristotelis *primo de Generatione Animalium*, et hoc exponendo quod ipse intelligit, quod quia major plus administrat de materia quam pater, et quia minus habet rationem activi, ideo dicit Philosophus quod pater est causa activa, et mater passiva absolute. Vel potest dici quod ista materia magis pertinet ad medicum, quam ad naturalem in particulari. Et ideo si Philosophus velit plus, si Galenus habeat experimentum pro se in istis particularibus, credendum est magis expertis quam Philosopho.

In materia generationis plus credendum Galenæ, quam Aristoteli.

Ad rationes Philosophi, cum dicit quod mater posset generare per se, non sequitur quia tam mater

habet rationem principii activi quam pater, et agens inferius præsupponit superius agens, saltem natura.

8. Causæ subordinatæ, tripliciter se habent.

Ad aliud cum dicitur : *Duo agentia univoca non requiruntur ad eumdem effectum*, dico, causæ per se ordinatæ possunt tripliciter concurrere ; vel quod superior tribuat inferiori formam ; vel quod non tribuat sibi formam, sed motum tantum ; vel quod nihil sibi tribuat, nec actionem, nec aliquid, tamen una principalius habet effectum quam alia. Primo modo concurrunt Deus et causa secunda, quia Deus dat formam causæ secundæ. Secundo modo se habent agens principale et elementale, quod agit per motum. Tertio modo se habent objectum, et potentia secundum istam opinionem, quæ ponit utrumque concurrere ad actum in ratione principii activi ; potentia enim non tribuit suam potentiam activam objecto, nec e contra ; sic est de mare et femella, ubi non distinguuntur specie, sed numero. Vel enim sunt duæ causæ subordinatæ in duobus individuis ejusdem speciei, et unum est minus principale, aliud vero majus ; et in talibus individuis potest unum esse perfectius, aliud imperfectius. Vel sunt causæ non subordinatæ, sed æqualiter ad effectum concurrentes, et ibidem capit illa universalis instantia ; nullus ordo est essentialis causalitatis inter individua ejusdem speciei.

SCHOLIUM III.

Docet menstruum non concurrere active in instanti generationis, quia tunc ipsum desinit esse, tamen potest agere ad alterationes præcedentes, de quo Doctor in Oxon. fuse agit de rationibus seminalibus. Secundo, declarat quomodo mater verius agit in generatione quam pater, quia hoc non existente, ipsa per se immediate agit. Difficilius est salvare B. Virginem coegisse ad translationem sanguinis ad locum generationis, ad alterationem et densationem ; tamen ostendit objecta non obstare, etiamsi teneatur ista facta in instanti, quia Spiritus S. permisit Mariam facere quod aliæ matres faciunt. Vide eum in Oxon. hic latius a num. 7.

9. Menstruum non agit in instanti generationis. De hoc late 2. dist. 18.

Ad rationem aliam, cum dicitur quod in instanti generationis menstruum non agit, quia in illo instanti corrumpitur forma ejus, verum est. Ideo solum est principium alterationis præviæ, sed non est principium generationis substantiæ per aliquam virtutem in eo, neque virtus patris tunc, esto quod maneat tunc in semine, quia imperfectior est quam sit forma geniti, sed est principium activum in alteratione uniformi præcedente per calorem suum, licet non sit principium sufficiens alterationis difformis præcedentis. Et secundum hanc viam potest sustineri quod mater potest verius dici agere in instanti generationis per virtutem inexistentem in matre secundum se, non in menstruo, quam possit pater per aliquam virtutem ejus, quia etsi pater non esset in instanti generationis, nihil minus generaretur, si in illo instanti esset mater præsens. Si ponitur menstruum extra locum generationis, nunquam formatur proles.

Difficilius salvatur quod B. Virgo sit vere mater, quantum ad prævia generationis, cujusmodi sunt translatio sanguinis ad locum generationis, et alteratio et condensatio. Ista enim omnia, si sint necessario prævia tanquam media præsupposita,

non possunt ita subito fieri ab agente creato.

10. Causa activa tripliciter impeditur ab agendo.

Dico tamen quod licet ista non fiant a beata Virgine in tempore præcedenti, nec possint fieri ab agente creato in instanti, adhuc dico quod beata Virgo vere habuit rationem principii activi respectu corporis Christi, quia non posset causa activa impediri ab actione sua, nisi tripliciter, aut quia non habet in se virtutem activam; aut quia licet habeat, non tamen potest agere; aut quia præveniretur a virtute fortiori. Nullum istorum impedimentorum fuit in B. Virgine, quia potuit agere; ipsa enim non fuit sterilis, ut patet per effectum; igitur si aliæ matres habent virtutem activam, ipsa habuit, neque hoc impedimentum fuit quod aliqua sunt media inferiori agenti, quæ non sunt media superiori agenti, quia agens superius præfixit talem ordinem agenti inferiori, nec ipsamet subest ipsi; igitur agente Spiritu sancto non sunt ista necessaria media, quæ sunt media creaturæ agentis.

Dices, verum est, non sunt media Spiritui sancto, sed sunt media beatæ Virgini.

Spiritus sanctus non prævenit Virginem ne ageret in generatione filii.

Contra, agens quod transit per omnia media, in ultimo instanti agit, non per actionem illam quam habuit circa media, quia illa tunc non est; igitur si illa media non requirantur per virtutem Spiritus sancti, potest eadem esse actio in ultimo termino agentis creati, quæ fuisset si transisset per omnia media; igitur in instanti conceptionis æqualiter potest mater agere ad generationem, sicut si egisset prævie per omnia media.

Neque potest tertium impedimentum, scilicet quod causa activa præventa sit a causa fortiori, quia Spiritus sanctus agit libere; igitur potest supplere actionem patris tantum, et matris quantum ad actionem præviam, et sibi dimittere actionem suam in ultimo instanti.

11. Ex his arguo: Omne suppositum habens virtutem activam, qua potest agere non præventa a causa fortiori, potest in effectum suum; sed beata Virgo habet virtutem activam, sicut aliæ mulieres habent, non præventa a causa fortiori; igitur potest in suum effectum in instanti generationis.

Confirmatur secundum Damascenum *c.* 46. ubi dicit quod Spiritus sanctus erat purgans simul, et tribuens vim conceptivam et generativam, hoc est, Verbi conceptivam et generativam tribuit, quantum ad potentiam propinquam, quia in causis per se ordinatis causa inferior non est in potentia propinqua ad agendum, nisi posita actione causæ superioris prius natura. Igitur Spiritus sanctus hîc supplens actionem patris prius natura, sic tribuit potentiam generativam matri, non potentiam naturalem, sed propinquam, quam habuisset si concurrisset cum patre, ita quod potentiam generativam tribuit matri, hoc est, potentiam propinquam, quam requirit causa inferior ad hoc quod immediate agat per hoc, quod causa superior ponitur in *esse*.

Ex hoc patet quod non concludit ratio Philosophi, quam innuit *primo de Generatione animalium,* quod mater possit generare per se, si haberet principium activum, sicut sen-

sus, si esset virtus activa, posset agere per se, quia nunquam est causa inferior potens agere potentia propinqua, nisi posita actione causæ superioris in actu prius natura. Patet igitur quod vere potuit beata Virgo agere ad formationem corporis Christi in ultimo instanti, et vere est mater.

SCHOLIUM IV.

Rejicit sententiam D. Bonaventuræ asserentis Mariam præventam esse a Spiritu sancto, ne ageret, quia sic non esset mater, sicut nec virga Aaron causa floris, quia fuit præventa. Rejicit etiam Varronis sententiam, dicentis vim supernaturalem datam Virgini, per quam agebat generando, quia illa esset accidens, per quod non causatur substantia. Præterea, esset in voluntate vel in intellectu, et nihil in his subjectatum potest generare. Vide eum in Oxon. hic n. 6. Si parere sit agere, difficile valde est quomodo B. Virgo peperit, quia ibi intervenit penetratio, quandoquidem clauso utero natus est Christus. Tamen si teneatur quod in instanti concurrit ad motus præcedentes generationem, videtur etiam quod ad hoc Spiritu sancto coagente concurrere potuit, de quo nihil resolvitur.

12. *Opinio D. Bonav. lib. 3. d. præsenti.*

Tamen aliter dicitur, sustinendo quod mater agat, quod illa fœcunditas matris, quæ potest agere, fuit præventa a Spiritu sancto, sicut virga Aaron, quæ potuit floruisse et fronduisse per naturam, fuit præventa a causa fortiori.

Si virgo fuit præventa ne ageret, non est mater. Num. 17.

Sed ista responsio destruit propositum, quia ex hoc sequitur quod non fuit vere mater, quia si ignis posset vere calefacere, esto quod præveniatur a superiori causa causante calorem, ignis non est causa caloris, sicut de virga illa manifestum est quod si fuit præventa, ipsa non causabit flores ; illud igitur opus magis esset tribuendum causæ superiori quam virgæ.

Aliter dicitur, sustinendo quod mater agat, quod virtuti naturali ejus fuit collata virtus supernaturalis alia, unde potuit coagere Spiritui sancto.

Contra, ista virtus supernaturalis aut fuit gradus intensior formæ, aut aliquod accidens ? Si primo modo, beata Virgo fuisset plusquam mater, quia matres communes non habent talem gradum, et per consequens æquivoce fuisset mater cum aliis.

Si secundo modo, contra, quia illud supernaturale est accidens impressum, per hoc non potest coagere ad formam substantialem, probatur hoc : Inconveniens est quod mater per aliquod accidens posset in aliquod perfectius quam in illud, in quod potest per formam substantialem. Similiter si esset accidens, reciperetur in alio, et cum sit accidens supernaturale spirituale, non videtur quod possit recipi nisi in voluntate, vel in intellectu, et nullum tale est sufficienter activum respectu substantiæ, ideo teneo quod mater habet principium activum formaliter, ut prius.

13.

Ad primum contra, dico quod in ultimo instanti habet agens creatum actionem, et non per actionem, quam habuit alterando, propter duo ; tum quia in ultimo instanti illa actio non est ; tum quia esto quod esset, adhuc accidens esset, et per consequens non potest esse principium actioni generationis substantiæ.

Agens creatum coagit agenti supernaturali ad formam substantialem.

Ideo dico quod agens creatum potest coagere actioni causæ superioris ad inductionem formæ substantialis.

Dices, non potest agens creatum

agere in instanti, nec coagere nisi post actionem ejus in tempore. Dico quod verum est generaliter loquendo, et ut plurimum, tamen si agens increatum suppleat actionem ejus in tempore præcedente, in ultimo instanti potest agere et coagere, ac si egisset vel coegisset per media prævia naturæ.

Ad arg. ex August n. 8. An generatio Christi fuit secundum rationes seminales.

Ad aliud contra de rationibus seminalibus, dico quod ubi principalis ratio activa est in creaturis cum administratione Dei, non potest talis productio esse secundum rationes seminales, nec ita subito, tamen ubi ratio principaliter activa est in agente increato, potest agens creatum sibi coagere in ultimo instanti. Nec dicitur hoc fieri per rationes seminales, cum virtus Spiritus sancti suppleat actionem Patris, sicut si Pater ageret formaliter. Et pro tanto potest dici quod illa productio non erat secundum rationes seminales, non obstante quod mater agat.

14. B. Maria quomodo peperit Christum.

Tertius articulus, quomodo Maria peperit Christum? Si mater se habet in partu ut terminus *a quo* tantum, sicut arbor respectu fructus cadentis, ita quod nihil agat, sed ponderositas facit fructum cadere, vel desiccatio extrinseca, tunc facile est sustinere quod Virgo peperit Christum. Si tamen ponitur quod parere sit per virtutem expulsivam, non ita facile est salvare. Primum patet, quia si mater se habeat passive, tunc Spiritus sanctus agit ad separationem prolis a matre, sicut calor vel ponderositas ad separationem fructus ab arbore. Secundum patet, quia non potest corpus esse simul cum corpore alio, ita quod non gloriosum cum non glorioso per virtutem creaturæ. Sed Christus exivit januis clausis, hoc est, clauso utero; igitur oportet quod in exitu essent duo corpora, et non creditur communiter quod tunc fuit corpus Christi gloriosum; ideo non videtur quod per virtutem matris potuit sic Christi corpus exire, nisi ponatur quod parturire est prius agere, vel in exitu est actio a virtute Spiritus sancti.

SCHOLIUM V.

Maria fuit mater Christi naturalis quoad substantiam, et miraculosa quoad modum, de quo Ambros. lib. de Incarnat. cap. 6. D. Thom. 3. p. quæst. 35. art. 4. D. Bonav. et Richard. citati. Ad secundum explicat optime quomodo maternitas et virginitas non opponuntur formaliter, sed virtualiter. Vide in Oxon. Schol. hic num. 15.

15. Productio naturalis duplex.

Ad secundam quæstionem, dico quod effectum produci naturaliter potest intelligi dupliciter, vel quia ex parte principii activi est naturalitas, vel quia ex parte modi. Proprie tamen loquendo non dicitur effectus produci naturaliter, quando tale agens non habet modum agendi convenientem tali agenti, quia hoc adverbium *naturaliter* est determinatio verbi, et ideo proprie determinat modum agendi; ideo magis proprie dicitur Christus filius naturalis ex parte principii activi tantum, quam ex parte modi agendi, quia modus ille agendi non competebat naturaliter Mariæ, et ideo non proprie dicitur Mariam genuisse naturaliter quantum ad modum.

Maria an mater naturalis.

Ad arg. 1. q. superioris.

Ad primum principale primæ quæstionis, dico quod Damascenus instat contra hæreticum, quia Nes-

torius hæreticus dicit quod mater Christi est Christotocos, et non Theotocos, hoc est, solum est mater quantum ad humanitatem, et nullo modo Dei, contra quem excessive loquitur, dicens ipsam non esse genitricem Christi quantum ad humanitatem, tantum scilicet.

16. *Contraria virtualiter potest Deus ponere simul.*

Ad aliud, esto quod Deus non possit facere contraria, vel privative opposita simul in eodem, si sint opposita formaliter, tamen bene potest facere contraria opposita, vel privative opposita virtualiter, salvando causam cum opposito sui effectus, quia quod formaliter opponitur consequenti, virtualiter repugnat antecedenti, et salvando habitudinem antecedentis ad consequens, potest Deus cum antecedente salvare oppositum consequentis, ubi ab antecedente ad consequens arguitur tanquam a causa ad effectum naturalem. Sic igitur *parere* præsupponit virtualiter prævie actionem patris, ideo sequitur naturaliter, hæc est mater, igitur est tacta a viro. Ista igitur sunt opposita virtualiter, *esse mater* et *intacta a viro;* et possunt esse simul virtute divina, quando virtus supplet actionem patris.

Esse matrem et virginem, virtualiter opponuntur.

Exemplum ad hoc, si objectum moveret potentiam intellectivam, ex hoc sequitur intellectum concipere notitiam Verbi, ita quod intellectum concipere notitiam comparetur ad *parere* ex alia parte, et objectum movere sit potentiam tangi ab oculo, et comparetur ad actum mulieris a viro, ex alia parte. Si tunc Deus immediate causet in intellectu notitiam hujus objecti, tunc dicitur intellectus parere, intactus tamen ab objecto ; ideo ista opponuntur virtualiter, comparando ad causam naturalem : intellectum esse in actu, et esse intactum ab objecto; sed licet præexigat necessario ipsum tangi ab objecto, comparando ad naturam, non tamen est Deo necessarium. Sic ex alia parte mulierem parere per comparationem ad naturam, præexigit ipsam tactam a viro, non tamen comparando ad Deum.

Et ad aliud, dico quod pater et mater non sunt relativa mutuo, sed correlativum matris est filius. Et cum dicitur, activum et passivum sunt relativa, 5. *Metaphysicæ,* concedo ; sed non activum hoc, et hoc passivum, quia potest esse hoc passivum ab alio activo. Et sic in proposito est hoc passivum, et actionem patris supplet virtus Spiritus sancti.

Ad argum. hujus quæst.

Ad rationes secundæ quæstionis, dico quod proprie loquendo, Christus fuit naturalis filius Mariæ, sed non naturaliter filius, quia adverbium *naturaliter* determinat verbum, vel participium, ideo licet filius habuit naturam humanam acceptam, non tamen naturaliter acceptam, hoc est, non per modum agendi naturalem.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum natura divina potuit assumere personam creatam?

Alens. 2. *p. q.* 2. *m.* 3. *et q.* 7. *m.* 1. *a.* 3. D. Thom. 3. *p. q.* 3. *a.* 3. *et hîc q.* 2. *a.* 2. D. Bonav. *a.* 1. *q.* 14. Richard. *art.* 1. *q.* 2. Suar. 3. *p. tom.* 1. *disp.* 14. *sect.* 17. Vasq. *disp.* 33. Scot. *in Oxon. q.* 2.

1. Argument. primum.

Quod sic, quia persona divina potuit assumere personam; igitur et natura divina. Antecedens patet, quia etsi prius fuisset ille homo, antequam esset assumptus, adhuc potuisset persona divina illam naturam assumpsisse, absque omni corruptione positivi illius personæ. Consequentia patet, quia natura divina et persona sunt idem re; igitur si persona potest assumere personam, natura potest assumere personam.

Secundum.

Item, si suppositum divinum fuisset absolutum, potuisset assumere personam creatam; igitur et tunc natura potuisset. Antecedens patet, quia non est suppositum majoris perfectionis, quia relativum, quam si esset absolutum; igitur cum nunc potest, tunc potuisset. Consequentia patet, quia tunc natura non fuisset differens a persona re, sed sola ratione; igitur modo potest natura assumere, quia eadem natura remaneret, quæ nunc, etsi fuisset suppositum absolutum.

Tertium.

Item, *persona* dicit aliquid positivum, quia dicit aliquid pertinens ad dignitatem; igitur potest assumi a natura divina, quia quidquid dignitatis est, simpliciter potest competere naturæ divinæ.

Contra.

Oppositum, si natura divina posset assumere personam creatam, igitur tres personæ possent assumere eamdem personam, cujus oppositum probatum est prius.

Item, si sic, simul esset persona assumpta duplici personalitate personata.

SCHOLIUM.

Natura divina non assumpsit, ex d. 1. q. 1. neque assumere potest hypostatice, sed quod terminare possit dependentiam naturæ, tenet Doctor dist. 1. quæst. 1. at repugnat, personam ullo modo assumi, quia consistit in duplici negatio, quarum altera aberit, si assumatur, scilicet negatio actualis dependentiæ.

2. Essentia non assumit, nec assumere potest.

Ad quæstionem dico primo, quod natura divina non assumpsit. Secundo, credo quod non potuit assumere. Tertio, quod contradictio est, personam divinam assumere personam creatam, manente utraque personalitate. Primum patet, quod essentia non assumit, quia assumere est ad se sumere; sed hoc necessario est suppositi; ideo Logice loquendo, assumptio non potest esse naturæ; nec etiam realiter loquendo, quia assumere active est a tota Trinitate; et assumere terminative est terminare naturam as-

sumptam ; essentia autem et natura divina non potest esse ratio terminandi, ut probatum est prius. Et quia essentia est prius natura in omni persona divina, quam sit dependentia personæ creatæ ad naturam divinam vel personam, igitur neque Logice loquendo, neque realiter potest assumere.

Sola persona divina potest assumere.

Secundum patet, quia assumptio non potest esse nisi ad terminum naturaliter incommunicabilem ; sed natura divina est naturaliter communicabilis, cum sit simul in tribus ; igitur sola personalitas in divinis est independens independentia simpliciter ad suppositum ; ideo credo quod sola persona in divinis possit assumere.

Dices, etsi persona possit assumere, igitur et essentia, quia essentia includit omnia, cum sit infinita; si igitur persona potest terminare dependentiam immediate, igitur et essentia.

Dico quod nullum incommunicabile est formaliter infinitum, inquantum hujusmodi ; ideo persona inquantum persona, non est formaliter infinita. Nunc autem essentia includit personam eminenter, non formaliter ; ideo licet persona posset terminare talem dependentiam, non tamen essentia immediate.

3. Repugnat personam assumi.

Tertium patet, scilicet quod contradictio est quod persona assumat personam, manente simul utraque personalitate, quia persona includit duplicem negationem dependentiæ, aptitudinalis et actualis. Nunc autem licet persona assumpta non sit apta nata dependere ad aliud, tamen si sit actu assumpta, actu dependet ; igitur ipsa non habet actualem independentiam.

Dicentes quod individuum ultra includit aliquid positive, habent dicere quod individuum potest esse assumptum, non tamen suppositum. Sed hoc est falsum, quia totum positivum, quod est in supposito, potest assumi, quia illud ultra non potest esse accidens. Probatum est enim prius quod individuatio substantiæ non potest esse per aliquod accidens, nec multo fortius personatio, nec potest esse aliquis gradus superadditus, quia illud superadditum est idem unitive cum natura, et non potest eadem res simul esse et non esse ; igitur non potest suppositum corrumpi, quia tunc corrumperetur natura assumpta, quod est contra Sanctus.

4. Ad argum. primum. Essentia et persona ex natura rei formaliter non sunt eadem.

Ad primum principale, nego hanc conclusionem : Persona divina potest assumere personam, hoc est, totum positivum ; igitur et natura divina. Et cum dicitur quod natura divina et persona sunt idem re, dico quod ex natura rei formaliter non sunt eadem, et ideo persona potest assumere quod natura non potest.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod si esset persona in divinis absoluta, potest assumere, et tunc natura posset assumere. Non tamen sequitur modo, si persona potest, igitur et natura, quia illa consequentia tenet ex hac hypothesi falsa, quod esset suppositum absolutum, et tunc illud non differret a natura, nisi sola ratione, ideo tunc si suppositum possit assumere, igitur et natura posset. Sed nunc non sequitur, quia tunc quantum ad rem, non esset alius formalis terminus dependentiæ, quam natu-

ra, quæ esset sola ratione differens a supposito absoluto.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicitur, persona dicit aliquid positivum, verum est, et quodlibet positivum potest assumi, hoc est, quodlibet absolutum, et illud idem sibi dimissum est persona. Et cum subditur, persona dicit aliquid dignitatis, dico quod verum est fundamentaliter, hoc est, dicit aliquid dignitatis, ratione naturæ, quam concernit, non autem formaliter, nisi extenditur *esse* dignitatis ad *non esse* indignitatis, quia si diceret aliquid dignitatis formaliter, non posset assumi, sed esset simul in tribus, et negatio actualis dependentiæ nunquam inest illi quod assumitur, cum actu dependeat ad personam assumentem, et sibi dimissum esset persona.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum in Christo sit aliquod esse *aliud ab* esse *Verbi increato ?*

D. Thom. 3. *p. q.* 17. *art.* 2. Cajet. Richard. *hic art.* 2. *q.* 1. Henr. *quodl.* 3. *q.* 2. Albert. *quæst.* 2. *a.* 4. D. Bonav. *dist.* 5. *a.* 2. *q.* 2. Durand. *quæst.* 2. Gabr. *q.* 1. Suar. 3. *p. tom.* 1. *disp.* 36. *sect.* 2. Vasq. *disp.* 71. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum.

Quod non, *esse* constituit ens; igitur si ibi sunt duo *esse*, Christus erit duo entia; consequens est falsum, quia secundum Bernardum ad Eugenium, ibi est maxime unum, post unitatem personæ ad essentiam, et per consequens non duo entia. Et ex hoc confirmatur, quod est per se unum, est maxime unum; igitur cum Christus sit per se unum ens, nullo modo sunt duo entia in eo.

Secundum.

Item, si ex duobus fiat unum, oportet quod unum se habeat ut actus, aliud ut potentia; sed natura humana non se habet ad Verbum, ut actus respectu potentiæ, sed magis e contra; igitur non dat sibi aliquod *esse*, sed magis recipit, sed ex hoc quod aliquid recipit *esse*, non oportet quod habeat *esse* proprium.

Contra.

Oppositum, Augustinus 7. de Trinit. cap. 4. *Sicut scientia ad sapere, ita essentia ad esse* ; sed si sint duæ scientiæ, sunt duo *sapere* ; igitur ubicumque sunt duæ essentiæ, vel duæ naturæ, erunt duo *esse*. Idem Anselmus in Monolog. cap. 6. in fine : *Similiter se habent lux et lucere, et lucens, sicut essentia et esse, et ens ;* sed si sint duæ luces, oportet esse plura *lucere ;* igitur si plures naturæ, plura *esse*.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, Cajetani et aliorum, non esse in Christo aliam existentiam, nisi Verbi, explicatur exemplis, et probatur tribus rationibus de acceptionibus *esse*. Vide Scotum 5. Metaph. in expos. comm. 14. et 7. Periher. quæst. 8. et quæst. 52. et 53. super primum Posteriorum.

2. Esse essentia est idem realiter cum essentia.

Ad quæstionem dico, supponendo quod *esse* essentiæ non sit aliquid aliud ab essentia realiter, non tamen quod differunt sicut duo conceptus ejusdem entis absoluti, neque secundum intentionem, sicut Genus et Differentia, cum accipiuntur ab eodem in formis accidentalibus, ideo sicut duæ essentiæ, sunt duo esse essentiæ in Christo, quia contradictio est ponere unum multiplicari, et non reliquum; tamen loquendo de *esse* subsistentiæ, ut distinguitur contra *esse* communicatum, ita quod *esse* subsistentiæ præcise acceptum sit non communicatum, sed *esse* hoc, cui repugnat ad aliud dependere, sic dico quod non est nisi unum *esse* in Christo, quia natura humana non habet *esse* subsistentiæ proprium, sed subsistentiam in Verbo, quia natura humana

Unum tantum esse subsistentia in Christo.

communicatur Verbo, ut quo Verbum est homo ; igitur est unum *esse* subsistentiæ in Christo.

Sententia Henr. et Cajetani.

Sed loquendo de *esse* existentiæ, dicitur quod tale tantum unum est in Christo, quia si pars adveniat toti, non propter hoc habet pars aliud *esse* novum, sed solum antiquum per formam totius antiquam, ut si nunc primo adveniat manus, homo non habet *esse* novum ; sed per existentiam habet *esse* antiquum, quod præfuit, et solum novum per respectum; igitur sic fit in proposito, cum natura humana advenit Verbo, ipsa est quasi per appositionem ; igitur non habebit novum *esse* absolutum, sed tantum *esse* Verbi sibi communicatum, et sic habebit novum respectum, qui est quasi partis ad totum.

Probatur primo.

3. Secundo.

Item, accidens non habet proprium *esse* in supposito, quia si sic, tot essent *esse* Socratis, quot accidentia in Socrate ; igitur nec ista natura habebit *esse* proprium in Verbo, quia maxime assimilatur *esse* naturæ humanæ in Verbo, *esse* accidentis in supposito, considerando subjectum, inquantum habet rationem prioris naturæ solum, non inquantum habet rationem perfecti ab accidente.

Tertio.

Tertio arguitur, sicut quantitas aliter se habet ad substantiam et ad qualitatem, sic *esse* proprium Verbi aliter ad Verbum, aliter ad naturam communicatam ; nunc autem quantitas ita se habet ad substantiam, quod per eam formaliter extenditur, et qualitas similiter ; per accidens tamen tanquam posterius natura, ita quod non est alia extensio formalis quantitatis et qualitatis ; tamen quantitas dicitur extensa per essentiam, et per se quanta, et qualitas per accidens ; sic non est aliud *esse* existentiæ formaliter Verbi et naturæ assumptæ.

SCHOLIUM II.

Refutat tripliciter dictam sententiam, negantem in Christo esse existentiam creatam humanitatis, et solvit argumenta opposita. Ita communis Doctorum, paucis Thomistis exceptis.

4. Rejicitur supra dicta sententia.

Contra ista, omnis per se terminus generationis habet aliquod *esse* in actu acquisitum per generationem ; sed Christus filius Dei in natura humana est per se terminus generationis ; igitur, etc. Major patet, quia generatio vel est ad *esse* in actu, vel ad id quod habet *esse* in actu. Minor patet per Damascenum, *cap.* 43. Sed *esse* acquisitum per generationem non potest esse increatum, quia illud existebat ab æterno ; igitur oportet dare aliud *esse*. Item, in secundo de Anima, text. 37. *Vivere, viventibus est esse* ; igitur cum in Christo sit duplex *vivere*, ibi erit duplex *esse*.

Dices, non est ibi duplex *vivere*, nisi accipiendo pro *esse* secundo, et sic in Christo potest esse duplex operatio.

Humanitatem in Christo habere propriam existentiam, probatur.

Contra, aliquod *vivere* amisit Christus in morte, aliter non fuisset vere mortuus ; igitur ibi destruebatur unum *esse* non increatum ; igitur *vivere* creatum et *esse*.

Item si illa natura dimitteretur a Verbo, sicut omnes concedunt quod de potentia absoluta potest, non ex hoc oportet quod sit generatio, neque creatio novi *esse*, et sola illa dimissio non erat annihilatio ; igitur

tunc natura humana habebit *esse* in actu, et non novum.

Item, respectu illius naturæ assumptæ tota Trinitas habet rationem causantis, et rationem conservantis ; igitur Christus habuit *esse* actu conservatum et creatum ; illud non potest esse actu increatum, quia tale non habet rationem termini conservationis.

5. Ad arg. 1, pro sententia supradicta.

Ad primum pro opposita opinione, dico quod illa ratio concludit oppositum, quia ex hoc non advenit novum *esse* parti, quia est pars, quia forma partis est illa, quæ prius fuit totius. Patet, saltem de intellectiva, quæ nec extenditur per se, nec per accidens, quamquam forma materialis extensa per accidens sit forma partis, cum pars de novo advenit. Sed forma naturæ humanæ advenientis non est forma Verbi ; igitur vel habebit *esse* per propriam formam, vel per nullam, sicut si forma totius non esset forma partis ; igitur vel illa pars habebit *esse* proprium, vel nullum *esse* habebit.

Pars adveniens habet esse totius.

Ad secundum. Accidens habet proprium esse in subjecto.

Secunda ratio non valet, hoc enim assumptum est falsum, accidens non habet *esse* proprium in subjecto proprio, quia subjecto transubstantiato, manet idem accidens, quod præfuit sine omni mutatione positiva, et similiter si subjectum annihilaretur ; igitur oportet quod prius habeat *esse* aliquod, aliter enim cum annihilatione, vel transubstantione oporteret ponere aliam mutationem positivam ad *esse* accidentis, quod habet separatum.

6. Secundo probo idem, quia terminus cujuscumque motus est aliquod *esse* novum, ut *esse* secundum *quid*, licet non *esse* substantiæ ; igitur tale erit accidentis in subjecto. Nec est inconveniens in supposito tot ponere *esse* secundum *quid*, quot sunt accidentia. Sicut enim generatio simpliciter est ad *esse* novum simpliciter, sic generatio secundum *quid* ad *esse* novum secundum *quid*, quod tamen est *esse* quoddam.

Ad tertium, Intelligere naturæ humanæ Christi, esse intelligere Verbi sequitur ex illa sententia.

Tertia ratio non valet, quia secundum dicentes quod substantia est extensa propria extensione quantitatis formaliter, si simile est ad propositum, tunc natura humana formaliter est ens forma Verbi, et per consequens formaliter intelligit *intelligere* Verbi, et formaliter vult *velle* Verbi, et tunc in Christo non essent duo *intelligere*, neque duo *velle*, quod est contra Damascenum, *cap.* 6. Nec potest dici quod sunt ibi duæ voluntates, et duo intellectus, et tamen non nisi unum *esse*, quia ita immediate se habet *esse* existentiæ ad naturam extra causam suam, sicut se habet intellectus, vel voluntas ad naturam.

SCHOLIUM III.

Resolvit humanitatem Christi habere propriam existentiam. Primo, quia unio naturæ ad Verbum supponit eam existere. Secundo, anima prius informat corpus existens quam fit assumptio. Ad primum, declarat quare Christus etsi habeat duas existentias, non tamen sit duo existentes, vel duo entia, de quo in Oxon. dist. 1. quæst. 4. et dist. 12.

7. Existentia et essentia ratione tantum distincta.

Dico igitur, loquendo de *esse* actualis existentiæ in re extra causam, et extra intellectum, vel non est res sine actuali existentia, vel non differt existentia a re extra causam suam, nisi sola ratione. Loquendo

igitur de isto *esse* existentiæ, dico quod in Christo sunt duo *esse* existentiæ. Illud probo sic : Relatio non potest esse in actu, nisi fundamentum sit in actu sibi debito ; sed unio naturæ humanæ ad Verbum fundatur in natura humana, ut probatum est prius ; igitur cum ista unio est in actu, tota natura humana habet *esse* in actu; illud *esse* naturæ humanæ, ut in Verbo, non potest *esse* Verbi, quia fundamentum est prius natura relatione ; sed natura humana nullum *esse* Verbi habet ante unionem.

In Christo sunt duæ existentiæ, creata, et increata.

Et ex hoc confirmatur ratio, prius natura anima intellectiva perficit corpus, quam sit tota natura assumpta ; igitur in illo priori naturæ dat anima *esse* corpori, et in secundo instanti naturæ est ista unio, et non per hoc destruitur *esse* naturæ humanæ, sed magis conservatur.

Adhuc, alius intellectus posset esse, quod non est aliud *esse* Christi, etsi aliud sit *esse* Verbi, vel aliud naturæ humanæ, sicut etsi in Socrate esset aliquo modo novum *esse* manus, non tamen novum *esse* corporis, sic licet sit novum *esse* naturæ humanæ, non propter hoc in Christo est duplex *esse* Christi.

8.

Quare Christus habet duo esse, et homo non habet tot esse quos partes.

Dico tamen quod nec hoc est verum, imo in Christo est duplex *esse*, quorum utrumque est *esse* Christi. Causa autem quare non est aliud *esse* corporis, esto quod nova pars existat, est ista, quod Socrates non existit entitate existentiæ manus, sicut Christus existit existentia naturæ humanæ, et existentia Verbi, cum ibi sit communicatio idiomatum ; ideo Christi est duplex *esse* existentiæ, quorum utrumque est *esse* Christi, suppositum tamen est ita plene unius naturæ, sicut si non esset alterius naturæ.

Dices, verum est quod Christus habet duplex *esse*, sed unum tantum est simpliciter *esse* ejus, aliud autem est *esse* ejus secundum *quid*.

Contra, aut intelligitur illud *esse* secundum *quid* pro tanto, quia non est *esse* increatum, vel *esse* secundum *quid*, ut distinguitur contra *esse* substantiæ. Si primo modo, omnis creatura habet *esse* secundum *quid* pro tanto, quia non habet *esse* a se, sicut Deus, non tamen propter hoc negandum est esse simpliciter a substantia, quia quod secundum se est aliquid, nulli comparatum est ens secundum *quid*, sed secundum se et simpliciter, quamquam non sit *esse* simpliciter respectu illius, cui comparatur, ita quod sit *esse* perfectissimum, vel primum *esse* ejus ; igitur illa existentia est simpliciter, quæ est existentia Verbi, et quæ est existentia naturæ humanæ, etsi existentia naturæ humanæ non sit primum *esse* Verbi vel Christi.

Si intelligatur *esse* secundum *quid* secundo modo, manifeste falsum est, quia quod uni est substantia, nulli est accidens, *primo Physicorum*.

9.

Ad argum. primum.

Ad primum principale, cum dicitur, *esse* constituit ens, dico quod in concretis non est numeratio, nisi numerato supposito, neque in adjectivo, nisi numerato substantivo. Non enim sequitur, iste habet duas scientias ; igitur est duo scientes. Sic nec sequitur : Christus est habens duas voluntates, igitur est duo volentes ; nec sequitur,

In concretis non est numeratio nisi secundum supposita.

habet duas existentias, igitur est duo existentes. Nec valet, habet duo *esse*; igitur est duo entia. Unde licet sequatur, habet *esse*, igitur est ens, non tamen sequitur, habet aliud *esse*, igitur est aliud ens; sed est fallacia Consequentis propter negationem inclusam in hoc, arguendo ab alietate antecedentis ad alietatem consequentis. Similiter arguendo cum dictione numerali, duo *esse*, igitur duo entia, et si sunt duo homines, igitur duo animalia, gratia materiæ sequitur, non gratia formæ.

Ad aliud cum dicitur, est per se unum, dico quod major unitas potest esse, vel quia nobilior in ratione sua, vel quia excludens majorem distinctionem unitorum. Primo modo est ista maxima unitas naturæ ad Verbum inter omnia duo, quæ differunt realiter, tum propter nobilitatem extremorum, tum propter nobilitatem modi unionis. Propter nobilitatem extremorum, quia unum extremum hujus unionis est increatum, aliud nobilissimum inter creaturas, quantum ad gratiam et gloriam. Ex parte unionis, propter assumptionem, loquendo tamen de majori unitate secundo modo, quæ excludit majorem distinctionem, non est ista unitas maxima, quia unita sunt absoluta distincta realiter.

Unio hypostatica, omnium nobilissima.

Ad tertium. Verbum est actus eminens, non informans.

Ad aliud, dico quod actus potest accipi dupliciter, vel pro actu informante, vel pro actu eminente. Primo modo, Verbum non habet rationem actus respectu naturæ humanæ, nec e contra. Secundo modo loquendo de actu eminente efficiente, Verbum habet rationem actus respectu naturæ; sed ex hoc non sequitur quod dat *esse* naturæ formaliter, quia ex hoc quod efficiens habet effectum eminenter, non ex hoc est actus ejus informans.

QUÆSTIO II.

Utrum Christus sit aliqua duo?

Alens. 2. *p. q.* 6. *m.* 2. *art.* I. D. Thom. 3. *p. q.* 17. *art.* I. *et hic q.* 3. *art.* I. D. Bonav. *art.* I. *q* I. Durand. *q.* 3 Gabr. *q.* 2. Suar. 3. *p. tom.* 2. *d.* 17. *sect.* 2. Vasq. *d.* 70. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Ad argum. primum.

Quod sic, 3. *Metaphysic. text.* 12. Ad distinctionem specie, sequitur distinctio numero; naturæ in Christo differunt specie; igitur numero.

Secundum.

Item, Damascenus, *cap.* 83. totum *significatum est naturæ*, totus *est signum personæ*; igitur saltem cum duæ naturæ sint in Christo, Christus erit duo neutraliter.

Confirmatio.

Confirmatur, propter unitatem naturæ tres personæ dicuntur *unum*, etsi non *unus*; igitur saltem potest aliquo modo dici duo.

Ratio opposit.

Oppositum, Christus non est nisi Deus, et homo; sed Deus est homo, et homo est Deus; igitur non ponitur in numerum.

SCHOLIUM.

Refutat D. Thomam, negantem posse debere concedi Christum absolute esse *unum* vel duo, refellens et explicans quod sit absolute unus, et non duo, neque masculine, neque neutraliter. Habetur ex Symbolo Athanas. 11. et ex Concil. Chalced. act. 5. quinta Synod. act. 8. et sexta Synod. act. 11. 18. Ad primum pro opinione, habet optimam doctrinam pro reduplicativis, et ad secundum pro conclusivis; vide ipsum in Prior. quæst. 55.

2.

Dicitur ad quæstionem, quod neutrum est concedendum de Chris-

D.Thom.p. 3. q. 17. art. 1. unum et multa immediate opposita

to absolute, nec quod sit unum ens, nec qnod sit multa, sed cum determinatione est unum ens secundum quod homo, et est unum ens secundum quod Deus.

Contra circa ens *idem* et *diversum* sunt immediata, et *unum* et *multa*; igitur absolute Christus est unum ens, vel multa entia.

Præterea, hic terminus numeralis denotat quid est per se numeratum sufficienter, quia denotat sustentativum numerari; igitur non oportet addere *secundum quod homo*, ut dicatur Christus unus vel duo. Unde si dicatur, iste est unus sapiens, sufficienter ponit ly *unus* significatum suum circa ly *iste*. Si autem dicatur, est unus sapiens, non sufficienter est dictum; igitur si dicatur: Christus est unus, vel Christus est duo, sufficienter declaratur quid denotatur numerari, etsi non explicatur, *secundum quod homo* vel *secundum quod Deus*.

Christus non est duo masculine, vel neutraliter.

Ideo dico quod absolute Christus non est duo, neque masculine, neque neutraliter. Non masculine, quia secundum Damascenum, *Christus est unus*, cap. 82. Neque est duo neutraliter, quia Verbum assumpsit naturam, ideo Verbum non est illa natura; sed est homo Christus; igitur etsi habeat duas naturas, non tamen est duo, quia non est verum dicere quod Christus est natura assumpta.

3. Objectio prima.

Contra ista, sicut duæ naturæ sunt in Christo, sic erit duo entia, quia Christus secundum quod homo, est aliquid, et secundum quod Deus, aliquid est, et non idem aliquid; igitur aliud quid.

Secunda.

Item, secundum Damascenum, Christus non est solum Deus; igitur est Deus, et aliud quam Deus, cum sit Deus, et non solum; igitur aliquo modo duo.

Ad primam.

Ad primum dico quod ista non fuit determinata: *Christus est aliquid secundum quod homo*, antiquitus, nunc autem est concessa et approbata, *Extra de Hæreticis, cap. Cum Christus*.

Dico igitur quod *secundum quod*, dupliciter potest accipi: Uno modo proprie, et tunc notat illud quod sequitur esse rationem formalem inhærentiæ illius quod prædicatur, ut homo, secundum quod albus, videtur, vel secundum quod coloratus. Alio modo *secundum quod* dicit secundum unam rationem tantum, non considerando alias rationes, ut cum dicitur secundum quod homo, considerando ipsum præcise sub una ratione. Et sic accipitur *secundum quod*, in definitione motus, cum dicitur: *Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia*. Non enim denotat ibi secundum inhærentiam, quia si sic, cujuslibet entis in potentia esset motus actus, sic vult Aristoteles: *Si justitia est bonum, in eo quod bonum, sequitur quod est omne bonum*.

Nota pro reduplicativis. Vide Scot. 1. Prior. q. 35.

Accipiendo igitur ly *secundum quod*, primo modo, dico quod Christus secundum quod homo, est aliquid, quia inferius est formalis ratio inhærendi superioris, et tunc ulterius non valet; igitur secundum quod homo, est idem aliquid, quia quod est ratio inhærentiæ superioris, non ex hoc est ratio inhærentiæ hujus inferioris, neque illius; esto quod superius per hæc inferiora sufficienter dividatur, et maxime quando ta-

lia sunt inferiora per accidens, ideo non oportet quod Christus secundum quod homo sit idem aliquid, quod est secundum quod Deus ; nec etiam aliud, quia si secundum quod homo esset idem aliquid quodlibet, quod est homo, esset idem quid. Si secundum quod homo est aliud aliquid, igitur nihil, quod est homo, esset idem aliquid. Si accipiatur *secundum quod* primo modo, ut dicit præcisam rationem, sic dico quod est idem aliquid ; quia illud aliquid quod est homo, et quod est Deus, est idem aliquid, sed non sequitur isto modo : Christus secundum quod homo, est Deus ; igitur humanitate est Deus, quia in ista tenetur quod humanitas est ratio formalis, quia est Deus, et hoc vi ac efficacia constructionis, sed in ista : *Christus secundum quod homo, est Deus*, permittitur quod ly *secundum quod* reduplicet unam rationem tantum, et sic potest hoc verificari.

Christus secundum quod homo est idem quod est Deus, specificative.

Ad secundum. Christus solus Deus non solum Deus, et quare ?

Ad aliud de Damasceno, dico quod Christus est solus Deus, sed non solum Deus, aliter enim additur dictio exclusiva subjecto et prædicato, quia cum additur subjecto, addit præcisam mensuram prædicati ad subjectum, sic quod nunquam prædicatum excedit subjectum ; ideo ex parte subjecti non excluditur nisi illud, de quo nullo modo hîc dicitur. Ideo sicut dicendo : *Tantum Socrates currit*, non excluditur album, nec e contra, sed ex parte prædicati excludit quodlibet, quod non est formaliter prædicatum, ut est syncategorema, non tamen æque proprie additur prædicato, sicut subjecto *solus* ; igitur sic determinato subjecto, quod sit dictio *solus homo*, videlicet, non excluditur Deus, nec aliquid, de quo potest dici subjectum, dicendo *est homo*. Sed sic dicendo : *Christus est solum homo*, *solum* excludit quodlibet, quod non est homo formaliter. Sed potest dici secundum Damascenum, *cap.* 87. ubi dicit quod Christus non est tantum homo, sed hîc potest esse relatio vel ad habens naturam, vel ad naturam. Si primo modo, sic est falsa, quia sic Christus est tantum habens naturam ; vel potest esse relatio ad naturam, et sic est vera. Christus enim non est natura humana, sed tantum habens naturam humanam est Christus ; Christus tamen non est habens solum naturam humanam. Et per hoc patet quod est *totus*, sed non *totum* formaliter, et *solus*, sed non *solum*.

Nota pro exclusivis.

5. Ad arg. 1. principale.

Ad primum principale, dico quod duæ naturæ numero sunt in Christo ; sed ex hoc non sequitur quod Christus sit duo numero, quia non est verum dicere quod Christus esset natura humana, licet sit homo ; unde licet materia et forma sint in composito, non tamen est compositum materia, nec forma, nec homo anima, nec corpus.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod si sint duo in Christo neutraliter, non tamen sequitur quod Christus sit duo, cum neutrum illorum dicatur de Christo.

Ad aliud patet per rationem.

QUÆSTIO III.

Quid tenendum de opinionibus quorumdam hîc ?

Alens. 3. *p. q.* 6. *m.* 2. *art.* 5. D. Thomas 3. *p. q.* 2. *art.* 4. *et hîc q.* 2. *art.* 3. D. Bonaventura

art. I. *q.* 2. Richardus *art.* 2. *q.* 3. Durand. *q.* 3. Gabriel *q.* 4. *art.* 3. Alm. *q.* 11. Marsilius *q.* I. Hi videntur negare compositionem in Christo proprie. Suarez 3. *p.* *tom.* I. *disp.* 7. *sect.* 4. *et d.* 8. *sect.* I. Vasq. *disp.* 16. oppositum probant. Scotus *in Oxon. hic.*

1.

1. Opinio.

Quæritur tertio de tribus opinionibus in littera, quæ sit tenenda in Verbo assumente naturam humanam. Opinio quædam ponit quod ex anima et corpore constituitur quidam homo, et non concurrit tertia natura. Secundo, quod iste quidam homo assumitur a Verbo. Tertio, quod propter maximam unitatem assumptionis verum est dicere, hoc est hoc. Et quarto sequitur ex hoc, quod Christus est duo.

Secunda.

Secunda opinio ponit contradictoriam primæ. Et in hoc quod dicit quod ex anima et corpore constituitur quidam homo, et in hoc quod ista ponit quod anima et corpus et tertia natura concurrunt ad unam personam. Similiter dicit quod ista faciunt personam compositam, quæ ante incarnationem fuit simplex, et post incarnationem fuit composita, et isti habent dicere quod una persona non est alia, sed subsistit in alia, et non debet dicit persona divina facta absolute, quia non nisi cum determinatione, sic: *Verbum factum est caro* vel *homo*, et dicunt quod Christus est unum quid.

Tertia.

Tertia opinio contradicit primæ in hoc, quod negat hominem quemdam; negat etiam secundam opinionem in hoc quod dicit aliquid esse compositum ex his, quia ista prædicatio: *Christus est homo* vel *Verbum*, solum est habitualis, et non formalis; unde Christus est homo, secundum habitum. Ad hoc est auctoritas Apostoli, ad Philipp. 1. *Habitu inventus ut homo*. Et Augustinus *lib*. 83. *qq*. 63.

SCHOLIUM I.

Ostendit primo, contra tertiam opinionem, ex anima et corpore Christi factum fuisse unum per se, alioquin in triduo fuisset homo, et natura humana in Christo fuisset imperfectior quam in aliis. Secundo, esse errorem dicere quod Christus secundum quod homo, non est aliquid. Tertio, falsum esse quod hæc est prædicatio secundum habitum : *Christus est homo*, quia nulla substantia sic prædicatur. Quarto, contra primam opinionem docet, hominem non assumi, quia includit personalitatem, et explicat auctoritates in oppositum.

2.

Si ex anima et corpore non fit unum, Christus fuit homo in triduo mortis.

Sed tertia opinio est irrationabilis, quia si ex anima et corpore non fit essentialiter unum, igitur æqualiter fuit Christus homo in triduo mortis, sicut ante et post, quia si non plus requiritur ad hoc quod Christus sit homo, nisi unio Verbi ad animam et corpus, cum Verbum ista nunquam dereliquisset, post assumptionem semper esset actu homo.

Item, anima nata est perficere corpus, et corpus natum perfici ab anima; igitur non remanebunt perpetuo separata.

Item, natura humana in Christo esset imperfectior quam in alio homine, quia in alio homine non solum sunt partes, sed ex illis fit per se unum.

Item, quod ultimo dicitur, scilicet quod Christus secundum quod homo, non est aliquid, est error, *Extra de hæreticis, c. Cum Christus.*

Christus est homo, non est prædicatio habitualis.

Item, substantia non prædicatur secundum habitum, quia impossibile est quod illud quod est quid in se, non prædicet quid, de quocumque prædicetur, etsi non in quid,

quia si dico, album est homo, *homo* prædicat quid, etsi non prædicetur in quid de albo; igitur *Christus est homo*, prædicat quid; non igitur est ibi prædicatio habitualis, ita quod homo respectu Christi se habeat, ut habitus.

3. Habituatio passiva est habitus.

Item, sicut habitus mutatur, sic mutatur habituatio passiva; ille enim proprie dicitur habitus, qui est inter habentem et rem habitam; et illud mutatur ut plurimum, et non habitus in se, secundum absolutum, neque habituatum; sic natura humana habituatur, et non Verbum, nisi secundum rationem. Nec tamen oportet universaliter quod terminus habitudinis mutetur secundum rationem, ex hoc quod terminus est, ut patet universaliter de personis divinis.

Natura ante assumptionem non est homo.

Item, prima opinio non tenetur quantum ad hoc quod dicitur, quod anima et corpus constituunt quemdam hominem, ut hunc, quia non est persona prius quam assumitur, ut declaratum est prius; neque quantum ad hoc quod dicit secundo, quod persona divina assumpsit hunc hominem; quia assumens non est assumptum, et hic homo est Deus. Omnes igitur auctoritates Augustini, in quibus vult quod Verbum assumit hunc hominem, explicandæ sunt sic ut ipse loquatur accipiendo hunc hominem a toto positivo, per quod est hic homo; ideo dico quod proprie homo non fuit assumptus, sed natura humana.

4. Objectio. An natura esse possit sine ulla personalitate.

Contra, prius anima informat corpus, quam totum assumitur a Verbo; igitur tunc est suppositum personatum propria personalitate, quia si non, sed solum personabile, igitur, cum primum possit absolvi a posteriori, si Deus sic conservaret animam in corpore perpetuo independenter ab omni posteriori natura, nunquam esset persona propria personalitate, quia qua ratione in uno instanti, et in alio, quod est contra prius dicta, quia sibi derelicta statim personatur personalitate propria.

Confirmatio.

Et confirmatur, quia totum assumitur quod positive requiritur ad personalitatem propriam; sed cum hoc habeat duplicem negationem dependentiæ actualis et aptitudinalis, in illo priori naturæ, antequam sit unio ad Verbum, neutro modo dependet, quia non actu dependet, antequam actu assumitur; igitur est persona in priori natura quam assumitur.

SCHOLIUM II.

Doctor putat, Christum non esse proprie compositum, alioquin non esset Deus, neque homo, tamen sunt in eo vere duæ naturæ, nec si esset ibi vera compositio. Ita Doctores citati, et est communis veterum; neque aliud volunt Concilia et Patres asserentes hic dari compositionem, quam Verbum habere duas naturas, et post incarnationem non manere cum simplicitate unius naturæ, sicut ante fuit. Frustra certe recentiores alias mirabiles hic cogitant compositiones.

5. Christus non est proprie compositus ex duabus naturis.

Si in secunda opinione intelligatur per compositionem, quod sunt ibi ita vere duæ naturæ, sicut si esset compositio naturarum, et quod persona ita vere habet duo, sicut si esset composita, verus est intellectus, tamen non est ibi vera compositio, quia secundum Damascenum 49. cap. *Si Christus esset compositus, neque esset Deus, neque homo,* cum tamen sit utrumque, sicut ho-

art. I. *q.* 2. Richardus *art.* 2. *q.* 3. Durand. *q.* 3. Gabriel *q.* 4. *art.* 3. Alm. *q.* 11. Marsilius *q.* I. Hi videntur negare compositionem in Christo proprie. Suarez 3. *p.* *tom.* I. *disp.* 7. *sect.* 4. *et d.* 8. *sect.* I. Vasq. *disp.* 16. oppositum probant. Scotus *in Oxon. hic.*

1. *1. Opinio.* Quæritur tertio de tribus opinionibus in littera, quæ sit tenenda in Verbo assumente naturam humanam. Opinio quædam ponit quod ex anima et corpore constituitur quidam homo, et non concurrit tertia natura. Secundo, quod iste quidam homo assumitur a Verbo. Tertio, quod propter maximam unitatem assumptionis verum est dicere, hoc est hoc. Et quarto sequitur ex hoc, quod Christus est duo.

Secunda. Secunda opinio ponit contradictoriam primæ. Et in hoc quod dicit quod ex anima et corpore constituitur quidam homo, et in hoc quod ista ponit quod anima et corpus et tertia natura concurrunt ad unam personam. Similiter dicit quod ista faciunt personam compositam, quæ ante incarnationem fuit simplex, et post incarnationem fuit composita, et isti habent dicere quod una persona non est alia, sed subsistit in alia, et non debet dicit persona divina facta absolute, quia non nisi cum determinatione, sic: *Verbum factum est caro* vel *homo,* et dicunt quod Christus est unum quid.

Tertia. Tertia opinio contradicit primæ in hoc, quod negat hominem quemdam; negat etiam secundam opinionem in hoc quod dicit aliquid esse compositum ex his, quia ista prædicatio: *Christus est homo* vel *Verbum,* solum est habitualis, et non formalis; unde Christus est homo, secundum habitum. Ad hoc est auctoritas Apostoli, ad Philipp. 1. *Habitu inventus ut homo.* Et Augustinus *lib.* 83. *qq.* 63.

SCHOLIUM I.

Ostendit primo, contra tertiam opinionem, ex anima et corpore Christi factum fuisse unum per se, alioquin in triduo fuisset homo, et natura humana in Christo fuisset imperfectior quam in aliis. Secundo, esse errorem dicere quod Christus secundum quod homo, non est aliquid. Tertio, falsum esse quod hæc est prædicatio secundum habitum : *Christus est homo,* quia nulla substantia sic prædicatur. Quarto, contra primam opinionem docet, hominem non assumi, quia includit personalitatem, et explicat auctoritates in oppositum.

2. *Si ex anima et corpore non fit unum, Christus fuit homo in triduo mortis.* Sed tertia opinio est irrationabilis, quia si ex anima et corpore non fit essentialiter unum, igitur æqualiter fuit Christus homo in triduo mortis, sicut ante et post, quia si non plus requiritur ad hoc quod Christus sit homo, nisi unio Verbi ad animam et corpus, cum Verbum ista nunquam dereliquisset, post assumptionem semper esset actu homo.

Item, anima nata est perficere corpus, et corpus natum perfici ab anima; igitur non remanebunt perpetuo separata.

Item, natura humana in Christo esset imperfectior quam in alio homine, quia in alio homine non solum sunt partes, sed ex illis fit per se unum.

Item, quod ultimo dicitur, scilicet quod Christus secundum quod homo, non est aliquid, est error, *Extra de hæreticis, c. Cum Christus.*

Christus est homo, non est prædicatio habitualis. Item, substantia non prædicatur secundum habitum, quia impossibile est quod illud quod est quid in se, non prædicet quid, de quocumque prædicetur, etsi non in quid,

quia si dico, album est homo, *homo* prædicat quid, etsi non prædicetur in quid de albo; igitur *Christus est homo*, prædicat quid; non igitur est ibi prædicatio habitualis, ita quod homo respectu Christi se habeat, ut habitus.

3. Habituatio passiva est habitus.

Item, sicut habitus mutatur, sic mutatur habituatio passiva; ille enim proprie dicitur habitus, qui est inter habentem et rem habitam; et illud mutatur ut plurimum, et non habitus in se, secundum absolutum, neque habituatum; sic natura humana habituatur, et non Verbum, nisi secundum rationem. Nec tamen oportet universaliter quod terminus habitudinis mutetur secundum rationem, ex hoc quod terminus est, ut patet universaliter de personis divinis.

Natura ante assumptionem non est homo.

Item, prima opinio non tenetur quantum ad hoc quod dicitur, quod anima et corpus constituunt quemdam hominem, ut hunc, quia non est persona prius quam assumitur, ut declaratum est prius; neque quantum ad hoc quod dicit secundo, quod persona divina assumpsit hunc hominem; quia assumens non est assumptum, et hic homo est Deus. Omnes igitur auctoritates Augustini, in quibus vult quod Verbum assumit hunc hominem, explicandæ sunt sic ut ipse loquatur accipiendo hunc hominem a toto positivo, per quod est hic homo; ideo dico quod proprie homo non fuit assumptus, sed natura humana.

4. Objectio. An natura esse possit sine ulla personalitate.

Contra, prius anima informat corpus, quam totum assumitur a Verbo; igitur tunc est suppositum personatum propria personalitate, quia si non, sed solum personabile, igitur, cum primum possit absolvi a posteriori, si Deus sic conservaret animam in corpore perpetuo independenter ab omni posteriori natura, nunquam esset persona propria personalitate, quia qua ratione in uno instanti, et in alio, quod est contra prius dicta, quia sibi derelicta statim personatur personalitate propria.

Confirmatio.

Et confirmatur, quia totum assumitur quod positive requiritur ad personalitatem propriam; sed cum hoc habeat duplicem negationem dependentiæ actualis et aptitudinalis, in illo priori naturæ, antequam sit unio ad Verbum, neutro modo dependet, quia non actu dependet, antequam actu assumitur; igitur est persona in priori natura quam assumitur.

SCHOLIUM II.

Doctor putat, Christum non esse proprie compositum, alioquin non esset Deus, neque homo, tamen sunt in eo vere duæ naturæ, nec si esset ibi vera compositio. Ita Doctores citati, et est communis veterum; neque aliud volunt Concilia et Patres asserentes hic dari compositionem, quam Verbum habere duas naturas, et post incarnationem non manere cum simplicitate unius naturæ, sicut ante fuit. Frustra certe recentiores alias mirabiles hic cogitant compositiones.

5. Christus non est proprie compositus ex duabus naturis.

Si in secunda opinione intelligatur per compositionem, quod sunt ibi ita vere duæ naturæ, sicut si esset compositio naturarum, et quod persona ita vere habet duo, sicut si esset composita, verus est intellectus, tamen non est ibi vera compositio, quia secundum Damascenum 49. cap. *Si Christus esset compositus, neque esset Deus, neque homo*, cum tamen sit utrumque, sicut ho-

mo non est neque anima, neque corpus, quia ex his componitur. Et cum dicitur, 3. *cap.* quod una persona non est alia, sed in alia subsistit, verum est sub hoc intellectu, quod persona manens persona non est assumpta, sed natura humana dependet ad personam divinam. Et quod dicitur postea quod persona divina non est facta absolute, sed secundum humanitatem, verum est. Similiter quod dicitur ultimo quod Christus est unum quid, verum est, magis tamen proprie dicitur, quod Christus est unus.

Christus magis proprie unus, quam unum.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Utrum hæc sit vera : Deus est homo?

D. Thom. 3. *p. q.* 16. *art.* I. *et hic q.* I. *art.* I. D. Bonavent. *art.* I. *q.* 2. Richard. *q.* 2. Gabr. *q.* I. *art.* 3. Suar. 3. *p. tom.* I. *d.* 35. *sect.* I. Vasq. 3. *p. d.* 65.

1. Argum. 1. Circa septimam distinctionem quæritur primo *utrum hæc sit vera* : Deus est homo? Quod non. In dividentibus ordinatis prima dividentia maxime distant; sed finitum et infinitum sunt prima dividentia ens; igitur prædicatio unius de alio est impossibilis; igitur hominis de Deo.

Secundum. Item, *secundo Topic. cap.* 3. idem non prædicatur denominative et in *quid* de eodem; sed homo prædicatur denominative de Deo secundum Damascenum *cap.* 42. et secundum Cassiodorum super Psalmos; igitur debet dici Deus humanus, et non homo.

Tertium. Item, si homo prædicatur de Deo, aut dicit aliquid absolutum, aut relationem. Non relationem, quia quod ad se dicitur, respectu nullius dicit relationem. Si absolutum, igitur est commune tribus; igitur sicut hæc est concedenda : *Deus est homo*, ita et ista: *Pater est homo*.

Contra. Oppositum, Joannis primo: *Verbum caro factum est*.

SCHOLIUM I.

Declarat primo causam veritatis hujus propositionis : *Deus est homo*, esse mediatam per hanc : *Verbum est homo*. Secundo ait, neque hanc esse immediatam, sed supponere aliam contingentem lumine naturæ non cognoscibilem, quin alterum extremum non potest naturaliter cognosci in se. Illa videtur esse hæc : *Deus vult*, quæ est prima omnium contingentium. Tertio, declarat hanc : *Verbum est homo*, esse formalem, non identicam, alias daretur processus.

2. Deus est homo non per identitatem extremorum. Ad quæstionem dico primo, declarando quæ sit causa veritatis hujus : *Deus est homo*. Secundo, quomodo Verbum est homo? De primo, terminus semper ponit signatum suum in oratione, et sic intellectus componens, ipsum componit cum alio pro significato; non tamen semper est identitas primo ad signatum, cum propositio affirmativa est vera, quia si sic, tunc diceretur de quolibet, in quo salvatur significatum illius, de quo dicitur; igitur potest esse unio rei alicujus, in quo salvatur significatum, sic est in proposito; solum enim est vera, quod Verbum est homo.

Illud confirmatur per regulam communem generalem, quando propositio est primo vera propter hoc, quod est identitas primo ad significatum extremi de extremo, nunquam est illa vera propter aliam causam veritatis; quando vero est vera, quia est identitas ratione alicujus

in quo salvatur, tunc habet causam veritatis aliam, sic est in proposito; habet enim hanc causam veritatis, quia Verbum est homo.

Secundo declaro quomodo hæc est vera : *Verbum est homo*, et dico quod non cognoscitur ejus veritas per rationem naturalem, quia ista est contingens : *Verbum est homo*, et quælibet contingens aut est mediata, aut immediata; status enim est in propositionibus contingentibus, quia inter illas est ordo per se. Igitur oportet ponere primum, illud non potest esse propositio necessaria, quia ex necessario non sequitur contingens; igitur oportet stare ad contingentem immediatam. Si autem ista: *Verbum est homo*, est mediata, non cognoscitur certitudinaliter nisi ex immediata. Si autem ex immediata non cognoscitur certitudinaliter, sicut me sedere, nisi ex intuitiva notitia extremorum et unionis eorum; sed de Verbo non habet viator cognitionem intuitivam, sed tantum abstractivam; igitur non potest viator habere cognitionem hujus propositionis veræ: *Verbum est homo*, intuitivam.

Verbum est homo propositio contingens mediata sola fide tenenda.

Ex hoc habetur quod veritas hujus sola fide tenenda est, vel declaranda ex credito magis noto sic: Omne suppositum subsistens in aliqua natura est tale secundum illam naturam; sed Verbum est suppositum subsistens in natura humana; igitur Verbum dicetur homo. Major propositio est Metaphysicalis, sed minor est credita, quia Verbum subsistens in natura humana, est dans personationem naturæ humanæ.

4. Tertio declarandum de prædicato hujus propositionis : *Verbum est homo*, pro quo accipitur? aut pro forma, aut pro supposito? Dicitur quod potest accipi pro supposito, ita quod est sensus: *Verbum est homo*, hoc est, Verbum est suppositum, quod est homo.

In hac Deus est homo, prædicatum non supponit pro supposito.

Contra, quæro in ista: *Verbum est suppositum, quod est homo*, aut accipitur *homo* pro natura humana formaliter, aut pro supposito? Si primo modo, pari ratione standum in prima. Si secundo modo, adhuc sic dicendo: *Verbum est suppositum, quod suppositum est homo*, quærendum est pro quo supponit *homo*, et tunc erit processus in infinitum nisi stetur, ubi *homo* pro natura humana formaliter accipitur.

Item, prædicatio superioris de inferiori est formalis, et natura de supposito est formalis, et non tantum per identitatem; non igitur supponit ibi *homo* pro supposito, quia talis non est superioris de inferiori. Ideo dico quod prædicat, quod significat, non tamen prædicat humanitatem in abstracto, quia nec sic *homo* significat, sed naturam humanam sub modo concernendi.

SCHOLIUM II.

Declarat hanc : *Deus est homo*, non esse prædicationem essentialem, neque accidentalem. Putat tamen reduci ad prædicationem accidentis, quia non est Generis, Differentiæ, Speciei, vel Proprii, Ita D. Bonaventura dist. 4. quæst. 2. et hic quæst. 1. art. 2. Marsil. 3. q. 5. ad quintum. Gabriel hic quæst. 1. dub. 1. et omnes Scotistæ, qui tenent hanc non esse propositionem per se.

5. Utrum homo prædicatur de Deo, ut species, vel quomodo.

Quarto declarandum est quomodo accipitur prædicatum comparatum ad suppositum, si prædicetur ut Genus vel Species, vel aliquid alio-

rum Universalium, et sicut aliquod prædicatorum de quatuor prædicatis, videtur quod est prædicatum, ut species; tum quia univoce prædicatur de Verbo et de Petro; tum quia prædicatur de eis in *quid*, et species est, *quæ prædicatur de pluribus differentibus numero, in eo quod quid.*

Dico tamen quod aliud est prædicare *quid*, et prædicari *in quid*; sola enim substantia prædicat *quid*, sed quodlibet prædicatur *in quid*, quando est *quid* suppositi de quo prædicatur, non tamen prædicat *quid*, et sic in omni genere est *quid*, 2. Metaphys. Sic dico in proposito, quod prædicatum potest esse in se species, et non prædicari ut species suppositi, ut cum dicitur, *album est homo*. Species igitur prædicatur per se et in *quid* de individuo, cujus est species; non sic homo de Verbo; tum quia non includitur prædicatum in subjecto; tum quia ista non est per se, Logice loquendo.

Prædicaret quid et in quid, differunt.

6.

Deus est homo, non est prædicatio essentialis, nec accidentalis.

Ista igitur prædicatio non est essentialis, propter duas causas prædictas, neque accidentalis, quia neutrum extremum est accidens, sed est prædicatio media; et dicitur unio substantialis, non secundum phantasiam, sed vera secundum Damascenum, *cap.* 59. Est igitur ista habitudo prædicati ad hoc subjectum, alia ab essentiali et accidentali, de qua loquitur Logicus, et potest reduci ad prædicationem accidentis de subjecto, non autem ad prædicationem essentialem propter causas dictas.

Dices, intentio accidentis de quo loquitur Logicus, non applicatur nisi ad rem.

Accidentis duplex est genus. Una secunda intentio non fundatur in alia.

Dico, quod longe aliud est loqui de accidente apud Logicum et apud Metaphysicum, quia accidens apud Logicum est intentio secunda, sed accidens apud Metaphysicum est res primæ intentionis. Et licet communiter intentio secunda non fundetur nisi in re primæ intentionis, tamen non repugnat intentioni secundæ, posse fundari in alio quam in accidente Metaphysico.

7.

Quinto declarandum est de prædicatione. Videtur quod ista prædicatio sit per accidens: *Deus est homo*, vel *Verbum est homo*, quia talis videtur esse habitudo extremorum ad invicem, qualis est in prædicatione per accidens, cum propositio non sit necessaria.

Contrarium videtur quia prædicatio per accidens, 5. *Metaphysic.* vel est accidentis de subjecto, vel e contra, vel accidentis de accidente; ista prædicatio nulla harum est.

Ens per accidens Metaphysice et Logice.

Dico, quod sicut apud Metaphysicum et apud Logicum aliter accipitur accidens, sic ens per accidens apud Metaphysicum dicitur, quando ex duobus non fit per se unum. Sed Logicus dicit aliquid per accidens, quando in subjecto non est ratio prædicati, et per se, quando in subjecto est ratio prædicati; unde apud Metaphysicum *rationale* et *animal*, ex quo faciunt unum per se, non dicuntur per accidens unum, quia non faciunt unum per accidens apud Metaphysicum; tamen apud Logicum dicitur ista per accidens, *rationale est animal*, ac si nullum unum per se faceret, quia unum non includit per se rationem alterius. Logice igitur

Animal est rationale, non est per se Logice, sed Metaphysice.

loquendo, ista est per accidens: *Verbum est homo*, quia comparando ad intrinseca, non est in subjecto ratio prædicati.

SCHOLIUM III.

Hæc : *Christus est homo*, non est omnino per accidens, quia subjectum includit prædicatum ; nec omnino per se, quia subjectum non est per se unum Logice, quia ejus partes sunt diversæ quidditates ; igitur medio modo se habet. Nec regulanda est hæc prædicatio ad regulam Aristotelis, cui ignota fuit unio hypostatica in qua fundatur.

8. Differunt, Christus est homo, et Deus est homo, et quomodo ?

Sexto videndum est primo de ista: *Christus est homo*, quid prædicat ly *homo*? Secundo, an hæc sit vera per se, vel per accidens? Dico quod simile est de ista: *Christus est homo*, et de ista: *Deus est homo*, quantum ad prædicationem, quod *homo* secundum rationem formalem prædicatur. Sed dissimile videtur in hoc, quod hîc videtur prædicatio speciei de supposito, et videtur quod ista est per se: *Christus est homo*, quia *Christus* est nomen subsistentis in natura humana, secundum Damascenum, *cap.* 49. Igitur ista videtur hîc prædicatio speciei de supposito, sicut in ista: *Petrus est homo*, et tunc esset ita per se.

Christus est homo, an sit prædicatio per se.

Dico tamen quod non invenitur in creaturis, quod idem sit suppositum duarum specierum. Tamen si Michael esset in duabus speciebus, ita quod suppositaret alienam naturam, posset dici esse in utraque specie, licet non ut in una, esset in alia; sic de per se ratione Christi est *homo* et *Verbum*, et tunc prædicatur *homo* de Christo prædicatione speciei de supposito, licet non ratione totius, quod importat Christus; et sic videtur, quod verior est Logice: *Christus est homo,* quam ista: *Verbum est homo*, et similiter est magis per se, non tamen omnino per se, sicut si importaret naturam humanam tantum, quia secundum Philosophum, quinto Metaphys. cap. de falso: *Ratio in se falsa*, *de nullo est vera;* igitur quod non est in se per se unum nulli est per se unum, nec per se idem. Sed Christus non importat per se unum conceptum, Logice loquendo; ideo non est ista ita per se, sicut si Christus solum importaret humanitatem.

9. Ad primum principale.

Ad primum principale, dico quod prima dividentia sunt magis diversa secundum se, et etiam essentialiter loquendo, non tamen magis diversa, hoc est, magis incompossibilia in eodem, quia accidens et substantia sunt magis diversa secundum se, quam duo individua ejusdem speciei, vel duæ species atomæ, quia sunt minus idem essentialiter, et tamen simul compatiuntur se in eodem, et potest dici hoc esse hoc denominative ; ideo magis videtur sequi oppositum, quia quanto aliqua sunt magis diversa, tanto magis sunt unibilia, et possunt simul esse in tertio.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod *humanatus* non est denominativum hujus, quod est *homo*; ultra enim hominem non est denominatio proprie in substantia; sed *humanatum* dicit factionem secundum naturam humanam, et ideo notat fieri hominem, nec prædicatur homo in *quid* de Deo, etsi in Deo prædicet *quid*.

Ad tertium. An omne absolutum quod uni

Ad aliud, dico quod homo prædicatus de Deo dicit absolutum, tamen implicatur relatio, cum dicitur:

personæ convenit, et alius? *Omne quod dicitur ad se, dicitur de tribus,* verum est de intrinsecis, quæ sunt ad se, non autem de extrinsecis, neque de eo quod non æqualiter dicitur de tribus; hîc autem *homo* implicat respectum ad creaturam, vel connotat unionem, et tale absolutum non æqualiter dicitur de tribus.

QUÆSTIO II.

Utrum sit hæc vera : Deus factus est homo?

D. Thom. 3. *p. q.* 16. *art.* 6. *et hic q.* 2. *art.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 3. Durand. *q.* 7. Suar. 3. *p. d.* 35. Vasq. *disp.* 63. Vide Scot. 9. *Met. q.* 11. *et in Oxon. hic.*

1. Argum. 1. Quod non, quia ex hac sequitur: igitur Deus est factus, consequens est falsum.

Consequentia patet, quia sequitur, Socrates est factus homo; igitur Socrates est factus; igitur cum *homo* non diminuat respectu *facti,* absolute sequitur respectu cujuslibet.

Secundum. Item, sequitur : Deus factus est homo; igitur Deus est mutatus ad humanitatem, consequens est falsum. Consequentia patet, quia in omnibus aliis sequitur, ut patet inductive. Lignum est factum album; igitur est mutatum secundum albedinem.

Tertium. Item, sequitur: Deus factus est homo; igitur Deus factus est Deus, quia propter hoc quod Deus factus est homo, est communicatio idiomatum; ideo qui interficit hominem, interficit Deum; igitur si Verbum factum est homo, Verbum est factum Deus.

Contra. Oppositum, Joan. 1. *Verbum caro factum est.* Et exponitur *caro,* id est, *homo*; igitur, etc.

QUÆSTIO III.

Utrum hæc sit vera: Homo est factus Deus?

Doctores citati quæst. præcedenti.

2. Arg. primum. Quod sic, quia sequitur ex prima per conversionem.

Secundum. Item, homo incepit esse Deus; igitur factus est Deus. Antecedens patet, quia Deus incepit esse homo; igitur et homo Deus per conversionem, quia sicut hæc est vera propositio in instanti incarnationis : *Deus nunc primo est homo,* sic ista: *Homo nunc primo est Deus,* et non est alia causa quare Deus factus est homo, et prius non fuit; igitur pari ratione homo factus est Deus.

Tertium. Item, secundum Augustinum 1. de Trin. 18. *Talis fuit unio ista, quæ facit Deum hominem, et hominem Deum*; igitur æqualiter una est vera sicut alia.

Quartum. Item, si vera est : *Homo factus est Deus*; ergo vera est: *Verbum factum est Deus*; ergo et hæc: *Deus factus est Deus.*

Contra. Oppositum, etsi hæc sit vera, lignum factum est album, hæc tamen est falsa, album factum est lignum; igitur pari ratione ex alia parte.

SCHOLIUM I.

Hanc esse simpliciter et proprie veram : *Deus factus est homo,* loquendo de factione secundum *quid,* et realiter. Explicat quid requiritur ad factionem passivam, et quomodo Deus sit factus homo sine ulla sui mutatione, sed cum natura assumpta, et quomodo Logice stet veritas hujus propositionis.

3. Hæc simpliciter vera est Deus: factus est homo.

Circa istam quæstionem ponuntur multæ distinctiones, quod *factum* potest determinare subjectum vel prædicatum, et distinguendo secundum compositionem et divisionem, quibus omissis dico, quod hæc est simpliciter vera : *Deus factus est homo*, ut patet in Symbolo Niceno. Istud probo, realiter loquendo et Logice. Loquendo realiter sic, factio passiva simpliciter non importat nisi beatitudinem ad causam facientem et ordinem ipsius facti ad *non esse* præcedens; in factione vero secundum *quid* forte est assignare tertium cum his duobus, scilicet quod subjectum factionis passivæ secundum *quid* præcedit natura terminum formalem, licet non totum. Ex his arguo, sicut quod fit simpliciter fit ab agente, et habet habitudinem ad oppositum præcedens, sic fit tale, factione secundum *quid*, quod ab agente accipit *esse*, et habet habitudinem ad oppositum præcedens, et præcedit naturaliter terminum formalem; sed Deus factus est homo, quantum ad hoc quod fit homo ab agente, et postquam non fuit homo, et præcedit naturaliter terminum formalem. Primum patet, scilicet quod ab aliquo faciente, quia ista unio est a tota Trinitate effective, et postquam non fuit homo, quia ante primum instans incarnationis non fuit Deus homo, et præcedit Deus natura terminum formalem, quia duratione præcessit, ita quod ita proprie Deus factus est homo, sicut Socrates factus est albus.

Quid importat: hæc Deus factus est homo.

4. Objectio 1.

Dices, ista tria non sufficiunt ad factionem, sed oportet addere mutationem subjecti, quia cum Socrates factus est albus, non solum est ibi habitudo ad causam agentem, et ad oppositum præcedens, et *esse* suppositi prius natura, termino formali; sed oportet quod Socrates mutetur ad albedinem, si debeat dici factus albus; igitur in proposito oportet dicere quod Verbum mutatur.

Secunda.

Item, necessarium est hîc esse veram passionem, cum hîc sit vera factio passiva; igitur est hîc aliqua mutatio; sed non est aliquid quod possit mutari, nisi Verbum, quia natura humana non præfuit.

Tertia.

Item, ista factio passiva est in aliquo; non in termino passionis; igitur subjective erit in Verbo.

Respondetur ad primam et secundam. Factio non semper est mutatio, ut in creatione.

Ad primum horum, dico quod non est de ratione factionis passivæ quod ipsam concomitetur aliqua mutatio, nec simul, nec prævia, et talis fuit factio passiva, creatio totius universi, quia ibi nihil aliter se habuit quam prius, quia aliter se habere nunc, et prius requirit illud esse ens, quia sicut *idem* et *aliud* sunt differentiæ entis, ita *aliter se habere*, et *similiter se habere*; et talis factio passiva fuit in creatione animæ Christi absque omni mutatione, et universaliter in creatione cujuslibet animæ intellectivæ, quia nunquam est corpus prius natum esse animatum, quam anima infundatur, nunquam privatur corpus anima ante infusionem. Ideo dico universaliter quod quando forma est coæva passo in quo est, vera est ibi passio, et tamen nulla mutatio, cum talis forma inducitur, sic est hîc vera passio, et nulla mutatio. Sed accipitur communiter quod non est passio realis, nisi cum motu vel mutatione, quia ut communiter passa natura-

liter ab agente naturali a privatione ad formam quam inducit agens in subjectum, prius carent illa forma, qua postea informantur; sed ista unio naturæ ad Verbum non fuit per modum informantis, ita quod natura humana informaret Verbum; ideo non fuit ibi carentia præcedens incarnationem. Per hoc patet ad duas rationes primas.

5. Ad tertiam.

Ad tertiam rationem, quæ quærit in quo est ista passio, dicitur quod ex unica passione possunt multæ propositiones esse veræ. Prima vera est hæc: *Natura humana est unita Verbo*, alia: *Verbum factum est homo*, et *Verbum factum est in natura humana*; sed non alia factione, quia una factio passiva est in natura humana, ita quod subjectum est natura humana, et terminus est exterior dependentia, tamen nullus est terminus acquisitus intrinsecus; nihil enim absolutum est novum per istam unionem, ut dictum est prius; sed terminus extrinsecus potest dici Verbum, quod terminat dependentiam, tamen factionis conceptæ est terminus natura humana, sed non terminus realis; patet igitur, realiter loquendo, quod Deus factus est homo.

Logice loquendo, hæc est vera, Deus est factus homo.

Similiter Logice loquendo, est hæc vera: *Deus factus est homo*, quia aliter prædicatur tertium adjacens, et aliter secundum, cum lignum fit album, verum est dicere quod tunc lignum factum est album, non tamen tunc factum est lignum. Cum enim specificatur *fieri* per *albedinem*, vera est propositio, sic licet hæc sit falsa: *Deus factus est*, hæc tamen est vera: *Deus factus est homo*, cum specificetur *fieri* per *naturam humanam*.

SCHOLIUM II.

Ad quæstionem tertiam hæc est vera: *Homo factus est Deus*. Ita Augustinus 1. de Trinit. 13. Nazianz. orat. 35. Alio sensu est falsa, tenendo factionem petere quod fit præcedere terminum. Vide in Oxon. Schol. hic quæst. 2. num. 7.

6. Hæc est vera: Homo factus est Deus.

De tertia quæstione, an hæc sit vera: *Homo factus est Deus*? dico quod si *factio* non importat nisi habitudinem ad causam facientem, et ad oppositum præcedens, tunc potest concedi quod homo factus est Deus, quia ab agente est Deus postquam non fuit; tamen communiter conceditur quod illud quod fit secundum *quid*, habet illas duas conditiones, et cum hoc præcedit natura terminum formalem, et addit terminum factionis. Et secundum hoc dicitur quod lignum fit album, et non quod album fit lignum, quamquam ista convertantur: *Lignum incipit esse album*, et *Album incipit esse lignum*; et secundum hoc dico quod hæc est falsa: *Hic homo factus est Deus*, quia etsi prius natura sit tota natura humana quam assumitur, tamen nullum suppositum hominis est prius natura, quam Deus est homo, quod suppositum posterius natura sit assumptum, quia non prius est suppositum, vel persona naturæ humanæ quam assumitur, quia in illo instanti naturæ, in quo primo nata esset personari personalitate propria, si non assumetur, in eodem instanti naturæ assumitur a Verbo; ideo non proprie potest dici quod homo factus est Deus, sustinendo quod *factum esse* requirit ordinem quantum ad agens, et ad oppositum præcedens, et ad præcedere natura

terminum formalem. Sustinendo tamen quod duo prima sufficiunt, concedenda est una vera, sicut alia.

Objectio.

Contra ista, inter istas propositiones de unione et assumptione, hæc est prima vera: *Natura humana est unita Verbo*; sed hæc immediatior est huic: *Homo factus est Deus*, quam ista: *Deus factus est homo;* igitur ista erit magis vera, quia immediatior primæ veræ in hac materia.

Responsio.

Dico quod ista est prima vera: *Natura humana est unita Verbo*, et immediatior sequens est ista: *Verbum subsistit in natura humana*, et ex ista sequitur immediatius quod *Verbum est homo*, et ex ista, quod *Homo est Verbum*, per conversionem, et ita quod ex nulla harum sequitur: *Homo factus est Deus*.

7

Ad primum q. 2. Deus factus est homo ergo factus, non tenet, sed bene hic: Petrus factus est homo, ergo factus.

Ad primum principale primæ quæstionis, Deus factus est homo, igitur Deus est factus, dico quod non sequitur, sequitur tamen de Socrate gratia materiæ. Et cum dicitur, *homo* non distrahit ab eo quod est *factus,* dico quod sic, gratia formæ, nisi dicatur, *hoc est factum ens,* et adhuc ibi sequitur: *igitur est factum*, solum gratia materiæ, quia ubicumque illud, secundum quod est factum, est primum *esse* ejus, quod est factum, sequitur; et quia Socrates nullum *esse* extra causam habet antequam sit homo, ideo sequitur, est factus homo, igitur est factus, gratia materiæ, hoc est, gratia illius cui additur. Non autem sic est de Deo respectu hominis, quia esse factus homo, non est esse factus Deus, cum habeat primum *esse* simpliciter aliud ab *esse* hominis.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod non sequitur, Deus factus est homo, igitur mutatus est ad humanitatem, quia ista factio est absque omni mutatione. Ideo dico, quod hæc est falsa: *Actio et passio abstracta a motu et mutatione, non sunt relationes,* quia actio et passio sine omni motu et mutatione adhuc sunt respectus extrinsece advenientes.

Ad tertium. Communicatio idiomatum non currit in omnibus.

Ad aliud, dico quod regulæ de communicatione idiomatum fallunt quantum ad ea quæ per se pertinent ad unionem; ideo non sequitur: Deus factus est homo, igitur Deus factus est Deus.

8.

Ad arg. 1. quæstionis 3. Deus factus est homo, quare non convertitur.

Ad primum principale secundæ quæstionis, dico quod non bene convertitur sic: Deus factus est homo, igitur homo factus est Deus, quia ly *factus* hic non est syncategorema, nec determinatio compositionis, sed hoc totum est prædicatum, *factus homo*; ideo sic convertitur, *factus homo est Deus*, sicut ista, *lignum factum est album*, convertitur in istam, *factum album est lignum*, et non in istam, *album factum est lignum*.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod ista sunt convertibilia, *hoc incipit esse*, et *hoc fit*, ubi prædicatur *esse* secundum adjacens. Similiter ista convertuntur: *Deus incipit esse homo*, et *homo incipit esse Deus;* sed quando *esse* prædicatur tertium adjacens, *incipit* non infert *fieri,* vel *factum esse*; ideo non sequitur, homo incipit esse Deus; igitur factus est Deus. Igitur sicut non sequitur, lignum fit album, igitur album fit lignum, licet sequatur, lignum incipit esse album, igitur album incipit esse lignum: sic in

proposito, quia factio requirit subjectum factionis præcedere natura terminum formalem in factione secundum *quid*, non sic inceptio.

9. Ad tertium. Ad aliud, cum dicit Augustinus, quod talis fuit unio, quæ facit Deum hominem, et hominem Deum, verum est, quantum ad communicationem idiomatum, nec plus intelligit Augustinus. Sustinendo quod factio secundum *quid* non requirat subjectum factionis esse prius natura, potest dici ad primum ad oppositum, quod sicut hæc est vera, *lignum factum est album*, sic et ista, *album factum est lignum*.

Ad quartum. Deus factus est homo, tamen non est factus Deus. Ad aliud, dico quod non sequitur, homo factus est Deus; igitur Verbum factum est Deus, sicut non sequitur: Deus factus est homo; igitur Deus factus est Deus, quia pro eodem est hæc vera, *homo factus est Deus*, pro quo supposito hominis est hæc vera: *Deus factus est homo*.

QUÆSTIO IV.

Utrum Christus sit prædestinatus esse filius Dei?

Alens. 3. *p. m.* 3. *q.* 2. 3. *et* 4. D. Thom. 3. *p. q.* 24. *art.* 1. *et hic q.* 1. *art.* 5. D. Bonavent. *art.* 2. *q.* 1. 2. *et* 3. Richard. *art.* 2. Durand. *q.* 3. Palud. *q.* 3. Suar. *tom.* 1. 3. *p. disp.* 5. *sect.* 1. Vasq. *d.* 9. qui tractant de Christi prædestinatione. De quæstione : *An Adamo non peccante Verbum incarnaretur* ? agunt Augustin. 13. *de Trinit. a cap.* 10. *et lib. de peccat. merit.* 26. et alii PP. in Oxon. hîc citati cum Scot. *q.* 3. *et d.* 19. *et* 32. Affirmant Alens. 3. *p. q.* 2. *m.* 13. citans Bernard. Albert. 3. *d.* 10. *art.* 4. et omnes Scotistæ, excepto Bassol. et Mayronio. In eamdem inclinant alii multi citati in Oxon. hîc quæstione tertia post titulum.

1. Arg. primum. Quod non, quia si sic, aut secundum quod homo, aut secundum quod Deus; non secundum quod Deus, quia hoc æternum igitur non cadit sub prædestinatione; neque secundum quod homo, quia si secundum quod homo, esset prædestinatus esse filius Dei, cum secundum idem sit Deus, et prædestinatus esse filius Dei, igitur secundum quod homo, esset Deus; consequens est falsum.

Secundum. Item, si sic, aut cadit ista prædestinatio super naturam, aut super personam? Non super naturam, quia illa nunquam est Deus; non super personam, quia oportet illud super quod cadit prædestinatio præcedere prædestinationem; persona Christi non præcessit, nisi secundum quod Deus, et sic non cadit sub prædestinatione.

Tertium. Item, prædestinatio est reparatio gloriæ æternæ; sed Christus, vel fruitio Christi, non est gloria æterna, neque est unio ista prædestinatio, neque ordinata ad gloriam Dei.

Contra. Oppositum, Roman. 9. *Qui prædestinatus est esse filius Dei in virtute*.

SCHOLIUM I.

Christum esse vere prædestinatum, et declarat quomodo hic natura primo prædestinatur, licet in aliis primo prædestinetur persona. Item, eamdem prius prædestinari ad unionem gloriæ, et posterius natura ad unionem hypostaticam. Et ponit hîc ordinem observatum in prædestinatione omnium. Vide hîc Schol. num. 2.

2. Ad quæstionem dico primo, quomodo ista unio potest cadere sub prædestinatione? Secundo, quare Christus sit prædestinatus? Tertio, quis sit ordo hujus prædestinationis ad alias prædestinationes?

Quid sit prædestinatio. De primo, prædestinatio est præordinatio alicujus glorificabilis ad gloriam, et ad ordinata ad gloriam;

nunc autem aliquod aliud glorificabile potest ordinari ad gloriam, et ad ea quæ sunt ordinata ad ipsam, et aliquid est ordinabile ad tantam gloriam, ad quantam non decet ordinare puram creaturam. Subsistenti enim in Verbo, decet ordinare majorem gloriam, quam alicui puræ creaturæ existenti in se, et talis gloria non potest cadere sub merito; ideo talis natura potest ordinari ad talem unionem, quæ est naturæ humanæ ad Verbum, quæ est prima ad tantam gloriam, quanta est collata Christo, et tunc est congruentia aliqua, quare aliqua gloria potest cadere sub merito creaturæ, et aliqua non potest, et ibi decens præordinare unionem, quæ est prima ad tantam gloriam, quanta non potest cadere sub merito puræ creaturæ.

Primo gloria summa ordinatur Christo, deinde unio ad Verbum.

Ex isto patet quod primo præordinatur finis a sapiente, et secundo alia quæ sunt ad finem; et sic primo præordinatur gloria summa Christo, deinde unio naturæ ad Verbum, per quam potest attingere ad tantam gloriam, quia universaliter primum in intentione in omnibus exequendis est ultimum in executione; ideo in executione prius fuit unio ad Verbum quam summa gloria collata Christo, et sic prius prædestinatio ad unionem quam ad gloriam.

3.

Prædestinatio respicit primo personam in aliis præter Christum.

Dices, oportet quod prædestinatio prius respiciat personam quam naturam; non enim potest primo respicere naturam. Dico quod quamquam in aliis prædestinatio respiciat præcise personam primo, non tamen est necesse quod semper respiciat præcise personam. Potest enim Deus acceptare bonum naturæ, ut natura, priusquam personæ, ut persona. Ratio autem quare in aliis prædestinationibus primo respicit personam, est, quia illi naturæ subsistenti in Verbo convenit primo prædestinatio, et non personæ, ideo ista prædestinatio est naturæ, ut natura, in primo instanti naturæ; in secundo instanti naturæ est prædestinatio ad unionem, vel ad alia sequentia.

Secundo dico quod unica est ordinatio, qua denominatur suppositum Verbi, et ille homo, sicut prius dictum est, quod unica est passio, qua multa denominantur in factione passiva, ita quod præordinari et præordinare multa denominant; ideo Filius Dei primo est præordinatus esse homo; secundo e contra, ille homo prædestinatus est esse filius Dei; deinde tertio unio naturæ ad Verbum; deinde quarto merita electorum; deinde quinto casus malorum; deinde redemptio per mediatorem.

Ordo in prædestinatione.

Dices, oportet quod prædestinationem præcedat suppositum, et non solum natura. Dico quod non oportet quod illud quod præordinatur, præcedat suppositum, licet cui præordinatur præcedat præordinatum, sicut si aliquid præordinat sibi aliquod bonum, ut de celebrando jam Missam, non oportet quod illud bonum præcedat illud cui præordinatur, ideo primo est Filius Dei prædestinatus esse homo, et secundo ille homo e contra.

SCHOLIUM II.

Verbum fuisse incarnandum, etiamsi Adam non peccasse. Ita Doctores citati cum Scoto. Et ponit modum solvendi auctoritates in contrarium, quod tantum intendunt non fuisse venturum Verbum in carne passibili, sed in gloriosa, nisi fuisset peccatum passione redimen-

dum. Ad primum explicat quo sensu hæc est vera, Christus secundum quod homo est prædestinatus Filius Dei. Vide eum clarius de hoc hic num. 7. 8.

4. An si Adam non peccasset, Christus esset incarnatus.

Tertio declarandum est, quis sit ordo hujus prædestinationis ad alias prædestinationes? Dicitur quod lapsus hominis est ratio necessaria hujus prædestinationis. Ex hoc quod Deus vidit Adam casurum, vidit Christum per hanc viam redempturum, et ideo prævidit naturam humanam assumendam, et tanta gloria glorificandam.

Christus venisset, licet homo non peccasset.

Dico tamen quod lapsus non fuit causa prædestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic prædestinatus, imo, et si non fuissent creandi alii quam solus Christus. Illud probo, quia omnis ordinate volens, primo vult finem, deinde immediatius illa, quæ sunt fini immediatiora; sed Deus est ordinatissime volens; igitur sic vult; igitur primo vult se, et omnia intrinseca sibi; immediatius quantum ad extrinseca est anima Christi; igitur ad quodcumque meritum, et ante quodcumque demeritum, prævidit Christum sibi esse uniendum in unitate suppositi.

Item, ut declaratum est *primo libro in materia de prædestinatione* *, primo est ordinatio et prædestinatio completa circa electos, quam aliquid fiat circa reprobos in actu secundo, ne aliquis gaudeat ex perditione alterius, quasi sibi sit lucrum; igitur ante lapsum prævisum, et ante omne demeritum, fuit totus processus prævisus de Christo.

* in Oxon. d. 41. n. 14. Prædestinatio electorum ante prævisa peccata.

Item, si lapsus esset causa prædestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum tantum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adæ, puta, si non peccasset; videtur valde irrationabile.

5. Ordo actuum prædestinationis.

Dico igitur sic: Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci; et quarto prævidit unionem illius naturæ, quæ debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset. Quomodo igitur sunt intelligendæ auctoritates Sanctorum ponentium quod Christus non fuisset mediator, nisi aliquis fuisset peccator? et multæ aliæ auctoritates, quæ videntur sonare in contrarium?

Quare gloria corporis Christi dilata.

Dico quod gloria est ordinata animæ Christi, et carni, sicut potest carni competere, et sicut fuit collata animæ in assumptione; ideo statim fuisset collata carni, nisi quod propter majus bonum illud dilatum fuisset, ut per mediatorem, qui potuit et debuit, redimeretur genus humanum a potestate diaboli, quia majus bonum fuit gloria animarum beatarum quam gloria carnis Christi; et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus.

6. Ad arg. 1.

Ad primum, cum dicitur, si Christus sit prædestinatus esse filius Dei,

Vide in Oxon. htc. ad 2. ubi clarius loquitur.

aut secundum quod homo, aut secundum quod Deus? Dico quod divisio non valet formaliter, quia prædestinatio includit duo, ut ordinem actus ad terminum, et in termino dispositionem convenientem ad illud quod est prædestinatum. sed nihil unum invenitur, nec in Deo, nec in homine, cui convenit utraque conditio, quia filius Dei non est ratio secundum quam convenit sibi præcedere actum; ideo ratione unius competit hoc Deo, ratione alterius alterum, ideo neutrum est dandum. Vel potest dici distinguendo ly *secundum quod*, quod uno modo accipitur formaliter; alio modo dicit rationem extremi in se tantum, ut prius dictum est, et isto modo potest dici quod Christus secundum quod homo prædestinatus est esse filius Dei, non formaliter, quia sic quilibet homo; sed *secundum quod* dicit rationem extremi in se, et sic concedo quod homo secundum quod homo est filius Dei, hoc est, homo præcise sub ratione, qua est in Verbo, et sic non sequitur quod quilibet homo. Vel potest dici quod Filius Dei secundum quod Filius Dei, vel Christus secundum quod filius Dei, prædestinatus est homo, et propter hoc Christus prædestinatus est esse filius.

Christus secundum quod homo est prædestinatus, exponitur.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod prædestinatio respicit primo realiter naturam, et tamen natura non est Deus. In aliis tamen prædestinatio primo respicit personam, et causa dicta est prius.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod in hoc homine prædestinatum est ut sit Filius Dei per communicationem idiomatum, et prædestinatio est reparatio, vel præparatio hujus ad gloriam.

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO I.

Utrum in Christo sit filiatio realis ad Matrem, alia a filiatione ad Patrem?

Alens. 2. *p. q.* 10. *m.* 3. D. Thom. 3. *p. q.* 25. *art.* 5. *et hic quæst.* I. *art.* 4. D. Bonavent. *art.* 2. *quæst.* 2. Durand. *q.* 3. Gabr. *q.* I. Henric. *quodl.* 4. *q.* 3. Suar. 3. *p. tom.* I. *disp.* 12. *per totam.* Scot. *in Oxon. hic q. unica.*

1. Circa octavam distinctionem quæritur primo : *Utrum in Christo sit filiatio realis ad matrem, alia a proprietate personali Verbi* ? Quod non, quia secundum Damascenum, si Pater esset incarnatus, esset confusio in personis, quia tunc esset duplex filiatio ; sed non minus est confusio in personis, si sit alia filiatio realis ad matrem, et alia ad patrem, et sic nihil minus essent nunc quatuor personæ, quam si Pater esset incarnatus. (Argum. 1.)

(Secundum.) Item, si in Christo essent duæ filiationes reales, igitur Christus est duo filii realiter. Consequens est contra Augustinum *de Fide ad Petrum.*

(Tertium.) Item, Christus nunc est filius matris, et tamen non habet relationem ad eam ; igitur pari ratione potuit tunc fuisse filius, et non habere relationem ad eam. Antecedens patet, quia destructa relatione, ipsa non redit eadem numero, et hoc maxime quando fundamentum redit per aliam reparationem ; igitur cum Christo corrupto fuisset destructa relatio ad matrem, si quam habuisset, quia per aliam reparationem rediit Christus, nunc non habebit relationem ad matrem, et tamen nunc est filius matris.

(Quartum.) Item, per filiationem rationis potest dici vere filius ; igitur non oportet quod sit alia filiatio realis ad patrem quam ad matrem. Antecedens patet, quia Deus dicitur realiter Dominus relatione rationis ad creaturam ; igitur sic potest filius dici realiter filius matris relatione rationis ad matrem.

2. (Contra.) Oppositum : Si Pater fuisset incarnatus, fuisset confusio in personis, quia fuisset realiter filius ; igitur cum Christus sit filius realis matris, aut hoc erit proprietate divina, aut alia relatione reali. Non primo modo, quia proprietate divina, non plus est filius matris quam Angeli ; igitur oportet quod alia relatione reali.

Item 5. *Metaphysic. c.* de ad aliquid, text. 26. *Inconveniens est idem referri ad duo extrema per se,* quia sic idem bis diceretur ; hoc est inconveniens eadem relatione ; igitur alia et alia referunt ad matrem et ad patrem.

QUÆSTIO II.

Utrum relatio Christi ad Matrem sit relatio accidentalis?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

SCHOLIUM I.

D. Thomas, D. Bonavent. et alii tenent Christum non referri ad B. Virginem reali relatione. Ratio D. Bonavent. quia filiatio est suppositi, et in uno supposito nequit esse nisi una relatio. Hanc refutat Doctor late et claro, probans filiationem multiplicari posse non multiplicato supposito.

3. *Opinio D. Bonav. et Henric.*

Ad primam quæstionem dicitur quod non est in Christo filiatio realis distincta a proprietate personali, quia filiatio est proprietas personalis. Sed proprietas personalis tantum est unius suppositi, non naturæ, quia natura nullo modo potest dici filia. Illud igitur suppositum non potest habere relationem realem ad creaturam, quia filiatio est præcise suppositi, ut suppositi.

Ratio D. Thom.

Secunda ratio ad idem : Duæ dispositiones ejusdem speciei non possunt simul esse in eodem ; igitur cum istæ filiationes essent ejusdem rationis, non possent simul esse in eodem. Unde dicitur quod sicut pater habens multos filios eadem paternitate dicitur ad hunc filium et ad alium, sic in proposito de filiatione.

4. *Filiationem non esse suppositi præcise.*

Dico tamen quod prima ratio non valet, quia cum dicitur quod filiatio est suppositi, aut intelligitur sic, quod sit suppositi, non mediante natura, et fundamento, vel mediante fundamento. Si primo modo, falsa est propositio, quia sic filius Dei non esset filius Dei, quia filiatio non est suppositi divini, nisi mediante natura divina. Si intelligitur secundo modo, habetur propositum, quia fundamentum naturaliter præcedit relationem fundatam in ipso.

Cum igitur ad plurificationem prioris natura plurificatur posterius sibi inhærens, et plura sunt fundamenta in Christo, ut natura divina et humana, igitur plurificabitur posterius inhærens, ut relatio ; nunc autem secundum naturam humanam est filius Mariæ, et non secundum naturam divinam. Probatur hoc, esto quod Christus fuisset albus, non fuisset similis Socrati albo, si non esset ulla relatio in eo, nisi similitudo æterna Patri ; igitur alia est similitudo in albedine Socratis.

Filiatio in supposito mediante fundamento.

Et cum dicitur, filiatio est ita præcise suppositi, quod non potest natura dici filia, dico quod ex hoc non sequitur quod filiatio inest supposito sine fundamento. Quia etsi nulla relatio posset denominare fundamentum suum, sed tantum suppositum, adhuc non inesset supposito, nisi mediante fundamento, etsi albedo nullo modo posset dici similis ; nec etiam calor calefactivus, adhuc habitudo immediatius esset in natura, ut in fundamento quam in supposito.

5. *In eodem fundamento multæ sunt relationes originis.*

Item, si repugnaret filiationi temporali fundari in natura humana in Christo, aut hoc esset unde relatio, aut unde relatio originis. Non unde relatio, quia si sic, nulla relatio posset esse in natura humana in Christo, et per consequens nec passio, nec crucifixio. Non unde relatio originis, quia secundum Damascenum, lib. 3. c. 7. *Duæ sunt generationes et duæ nativitates in Christo,*

nova et æterna. Probatur hoc idem, fundamentum in Patre potest fundare duas relationes originis respectu diversarum personarum.

Item, aut in eodem fundamento sunt multæ relationes originis, aut in alio? Si in eodem, nihil prohibet relationem æternam et temporalem esse duas relationes in Filio ad patrem et matrem, sicut in Patre ad Filium, et ad Spiritum sanctum. Si in alio et alio, cum hîc sint duo fundamenta realiter diversa, nihil prohibet in Christo esse duas filiationes reales.

Item, sicut duæ relationes se habent ad *agere*, sic ad *pati*, cum igitur in ratione producentis, alia sit relatio ad aliud et ad aliud productum, ex parte producti alia et alia erit relatio ad aliud, et ad aliud producens, cum magis dependeat productum a producente, quam e contra.

Plures possunt esse relationes unius suppositi.

Item, licet actio sit suppositi, adhuc duæ sunt actiones in Christo, quia duæ naturæ secundum Damascenum *cap.* 68. Igitur simul stant, quod filiatio sit proprietas suppositi sicut actio, et tamen quod unius sint plures filiationes, sicut actiones.

SCHOLIUM II.

Ratio D. Thomæ, Christum non referri realiter ad matrem, quia duæ formæ ejusdem rationis nequeunt esse in eodem supposito, refutatur efficaciter ut falsa, et ut supponens falsum, scilicet filiationem creatam et increatam esse ejusdem rationis, quia secundum D. Thomam 1. p. q. 13. art. 5. et alias sæpe, nihil univoce commune est creato et increato, de quo in Oxon. 1. dist. 3. q. 2. et 3. ubi de univocatione entis ad Deum et creaturam. Ostendit clarissime plures respectus ejusdem rationis esse in eodem supposito, ut plures paternitates. Resolvit ergo in Christo esse duas filiationes reales. Quod vero filiatio ad matrem sit realis, patet, quia sequitur extrema existentia realiter distincta.

6\.

Refellitur ratio D. Thomæ. Plures relationes ejusdem speciei possunt esse in eodem.

Secunda ratio minus valet, cum accipitur quod relatio æterna et temporalis sunt ejusdem rationis, hoc est falsum secundum ipsosmet, nihil enim concedunt commune univocum æterno et temporali. Similiter, esto quod essent ejusdem rationis, major est falsa, scilicet quod duæ dispositiones ejusdem speciei non simul sunt in eodem, saltem de respectivis, quia impossibile est relationem esse eamdem, quæ non est ad eumdem terminum; sed si diversi sint filii, diversi sunt termini; igitur, etc. Major patet, quandocumque aliqua correspondent sibi invicem in universali, correspondent sibi accepta in particulari; sed secundum omnes, per idem album potest aliquis esse similis pluribus albis, sed non eadem similitudine, quia respectiva sunt simul natura; igitur similitudo Socratis albi ad Platonem album, est simul natura cum similitudine e contra. Similiter hæc filiatio et hæc paternitas, posita se ponunt, et perempta se perimunt; igitur destructa hac filiatione, destruitur et hæc paternitas, quæ est simul natura cum ea, sed adhuc potest paternitas remanere ad alium filium; igitur non est eadem paternitas numero, quæ est simul natura cum hac filiatione, et cum illa, quia impossibile est eamdem rem numero simul manere et non manere, et eodem modo arguo de similitudine.

Quot sunt filii, tot sunt paternitates.

7\.

Filio perempto, perit respectus patris ad ipsum.

Item illud, quo est aliquid ultimate tale, est formaliter tale, quia illo formaliter quo hoc est natum esse tale, si ultimate est, illud est forma-

liter tale; sed iste potest esse pater hujus, non existente alio filio, et ultimate; igitur illud non erit idem, quo iste est formaliter pater hujus et illius, quia destructo, quo iste est formaliter filius, destruitur illud quo iste est formaliter pater hujus.

Item, aliquis respectus est alicujus patris ad hunc filium et ad illum, etsi eadem paternitate sit filius hujus et illius formaliter; adhuc alio respectu est pater hujus et illius; sed non est respectus inter patrem et filium, nisi paternitas et filiatio.

Quæro igitur, an iste respectus, quem habet pater ad hunc filium, et ad istum, sit ejusdem rationis vel alterius; et si ejusdem, igitur duo respectus ejusdem rationis simul in eodem, si diversæ rationis; habetur propositum, quia alterius rationis est paternitas respectu hujus filii et illius, quia si distinguitur per diversos respectus secundum se, igitur et paternitates.

8. *In Christo sunt duæ filiationes reales.*

Dico igitur ad quæstionem, quod in Christo est filiatio realis relatio ad matrem, et alia realis ad Patrem, quia impossibile est relationem esse eamdem, fundamento immediato multiplicato, quando relatio actu inest; sed proximum fundamentum generationis temporalis et æternæ, est aliud et aliud, secundum Damascenum, *cap.* 52. *vel* 53.

Si pater incarnaretur, esset filius realiter Mariæ.

Item relatio non potest esse eadem, quæ habet aliam et aliam mutuo correspondentem; igitur est alia et alia, quia, ut probatur prius, si Pater esset incarnatus, aliquo modo esset Filius Mariæ, non filiatione æterna, magis quam filius Angeli; ergo filiatione temporali, et non potest eadem res simul manere et non manere; igitur est alia filiatio æterna, et alia temporalis.

Relatio Christi ad Mariam realis est.

Item, quod sit realis relatio Christi ad matrem, probatio, quia illa est relatio realis, quæ consequitur extrema realia realiter distincta ex necessitate; sed natura accepta a Maria, et a Patre est alia et alia, quia etsi Christus fuisset purus homo, et non assumptus a Verbo, non plus egisset Maria ad productionem Christi quam nunc fecit; igitur, etc.

SCHOLIUM III.

Positis tribus opinionibus, de ratione filiationis, tenet filiationem Christi ad matrem esse accidentalem, et a fundamento re distinctam, quia eadem natura Christi posset esse ab alia matre, vel a solo Deo, de quo late in Oxon. 2. d. 1. q. 4. 5. Tertiam opinionem de ratione filiationis tenet Doctor in Oxon. hic num. 17. nempe quod fundetur super naturam existentem, continuatam vel reproductam, alioquin post resurrectionem nulli essent filii. Suarez tomo 2. 3. p. d. 12. sect. 3. et alii sequuntur in hoc, quod resultat relatio rei producto fundamento.

9. *Arg. primum.*

Ad secundam quæstionem, qua quæritur: *An ista relatio sit accidentalis?* Videtur quod non, quia fundatur super substantiam, et talis non est accidentalis, per Simplicium *super Prædicamenta*.

Secundum.

Ad idem, relatio ad causam efficientem non est alia res a fundamento; igitur si una sit substantialis, et alia erit; nulla igitur relatio ad causam efficientem erit accidentalis.

Contra.

Oppositum fundamentum potest manere sine relatione; igitur est accidentalis.

Quæ productio est filiatio.

Dico, quod de filiatione sunt tres sententiæ: Primo supponendo significatum vocabuli, quod produc-

tio passiva, et naturaliter et complete, et ejusdem speciei est filiatio ; et tunc omnis habitudo producti ad producens, si est per modum naturæ, et complete, et ejusdem speciei, erit filiatio ; et cum ejusdem producti possint esse plures habitudines ad diversa producentia, non repugnat filiationi multiplicari, manente producto eodem.

10. Opinio 1. Prima via de filiatione est, quod ipsa fundetur super generationem passivam, vel quod sit ipsa generatio passiva, vel quod fundetur super *genitum esse* ; similiter, paternitas super *generasse*, quia cum ille actus transierit in præteritum, necessario filiatio transibit in præteritum, ita quod incompossibilia sunt unum manere, et aliud non, vel unum transire, et aliud non ; et secundum istam viam, sequitur quod filiatio non potest annihilari, etsi Deus annihilaret illum, qui est filius, adhuc non potest facere quin iste actus sit præteritus.

Secundo sequitur quod filiatio non dicit relationem positivam secundum *esse*, sed solum secundum *esse* diminutum in anima ; et tertio quod filiatio sit de ratione fundamenti, vel saltem non est res alia, cum ista sint inseparabilia.

Secunda. Alia opinio ponit quod filiatio fundatur super existentiam non interruptam post acceptionem *esse*, ita quod hæc filiatio fundatur super hanc existentiam, postquam est accepta, non interrupta, et secundum istam viam sequitur quod post resurrectionem nullus erit filius nisi Dei.

11. Tertia. Tertia opinio ponit quod est habitudo inhærens naturæ productæ, et manet quamdiu manet natura producta, et quando redit natura, redit illa relatio, posito extremo, ex quo semel est accepta, quia nunquam destruitur prima habitudo, quin redeat redeunte natura.

Auctoris sententia. Filiatio Christi ad matrem, accidentalis. Dico igitur quod filiatio Christi ad matrem est relatio accidentalis, quæcumque opinio tenetur, quia sicut impossibile est rem non esse eamdem cum illa, sine qua non potest manere per virtutem Dei, sic impossibile est esse eamdem rem, quando una potest manere sine alia absque contradictione ; sed natura in Christo potest esse sine illa filiatione, quia si ponitur prima opinio, filiatio statim transit cum actu, et natura manet ; igitur non est eadem res ; est igitur relatio accidentalis.

Si ponitur secunda opinio, adhuc posset ista natura esse sine illa filiatione, quia posset poni in *esse* a Deo immediate, vel ab alia matre, et esse eadem natura numero ; possibile est igitur aliter accipere *esse* quam ab hac matre.

Si ponitur tertia via, adhuc posset natura esse sine hac filiatione propter utramque causam.

12. Ad rationem primam hujus quæstionis. Ad primum contra, cum dicitur quod fundatur immediate supra substantiam, concedo, et tamen est natura accidentalis, sicut si fundatur super qualitatem, quantum ad hoc, quod fundamentum non est eadem res cum hac relatione, tamen aliæ relationes fundatæ super accidentia, habent duplicem accidentalitatem, unam formalem, et aliam a fundamento ; ista vero caret accidentalitate, quæ est a fundamento. Nec valet congruentia Simplicii de ordi-

Relatio fundata super substantiam, non ideo substantialis.

natione relationis inter Prædicamenta, nec propter hoc est concedendum quod illa relatio non est accidentalis, quæ fundatur supra substantiam, nisi intelligat de accidentalitate, quæ est a fundamento, non autem de accidentalitate formali.

Ad secundum.

Ad aliud contra, cum dicitur, relatio ad causam efficientem non est res alia a fundamento, dico quod verum est ad causam simpliciter primam, quia nihil posset esse idem numero, nisi haberet relationem ad causam primam simpliciter, quia causalitas primæ causæ est simpliciter necessaria ad omnem effectum. Sed causalitas efficientiæ causæ secundæ non est necessaria, et præcipue hujus effectus singulariter ad hanc causam secundam singularem non est habitudo necessaria; tum quia idem effectus numero posset esse ab alia causa secunda numero, et sic idem filius ab alia matre; tum quia idem effectus posset fieri a Deo immediate formaliter.

13.

Ad arg. 1, in princ. q.

Ad primum principale primæ quæstionis, dico quod si Pater fuisset incarnatus, fuisset tunc confusio in personis, quæ non est nunc, quia tunc fuissent duo filii, quia duo supposita essent filii, et nunc non est nisi unum, tamen nunc sunt tot personæ, quot forent tunc, sed non est confusio in intellectu qualis tunc.

Ad secundam.

Ad aliud, dico quod non sequitur, sunt duæ filiationes, igitur duo filii, sicut non sequitur, duæ scientiæ, igitur duo scientes, et tamen filiatione est filius, sicut sapientia est sapiens.

Ad tertiam.

Ad aliud, patet quod nunc est filius matris, et habet relationem ad matrem, sustinendo tertiam opinionem, quod eadem natura, quæ prius fuit redit, et idem respectus.

14

Ad quartam. Quare Christus non est realiter filius Mariæ per relationem rationis?

Ad aliud dico quod per filiationem rationis, non potest esse realiter filius Mariæ, sed est vere filius Mariæ per hoc quod accepit naturam ab ea. Nunc autem licet relatio realis possit esse in producto, et solum e contra relatio rationis, nunquam tamen potuit in producto esse relatio rationis tantum ad producentem, et in producente relatio realis ad productum, quia major est dependentia in recipiente *esse* quam in dante *esse*. Ideo non est simile, quod posset dici realiter filius a relatione rationis, sicut realiter Dominus, et realiter creator, etsi in eo non sit relatio realis ad servum, quia dicitur realiter Dominus, hoc est, vere Dominus, et est terminus dependentiæ realis creati ad ipsum; nunquam tamen causatum dependet ad creans sola relatione rationis.

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum cultus latriæ debeatur Christo secundum naturam humanam?

Alens. 3. *p. q.* 30. *m.* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 25. *art.* 2. *et hic quæst.* 5. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. Durand. *q.* 2. Gabr. *dist.* 8. *q.* 1. Suar. 3. *p. disp.* 55. *sect.* 1. *et* 2. Vasq. *disp.* 95. Bellarm. *l. de cultu Sanctorum cap.* 12. vide Scot. 1. *Met. q* 2. *et in Oxon. hic q unica.*

1. Argument. 1. Circa nonam distinctionem quæritur primo : *Utrum cultus latriæ debeatur Christo solum secundum naturam divinam* ? Quod sic, quia ratio naturæ humanæ habet superiorem, quia natura humana est serva; igitur Christo ratione illius non debetur cultus latriæ. Hoc videtur per Augustinum super illud Psalmi 98. *Adorate scabellum ejus.*

Secundum. Item, quod est summe adorabile, est summe diligibile ; sed nihil est in Christo, quod sit summe diligibile, nisi natura divina, quia nihil aliud habet rationem infiniti.

Oppositum vult Augustinus serm. 58. de verb. Dom. super illud : *Non turbetur cor vestrum*, etc. Et ponitur in littera. Et Damascenus *de Orth. fide lib.* 3. *cap.* 6.

SCHOLIUM I.

Explicat quid sit virtus reverentiæ et religionis, et qualiter est moralis, non Theologica, sed frequentibus actibus generabilis. Secundo omnem hominem teneri aliquando ad actum colendi Deum, ex primo præcepto Decalogi. Tertio in omni lege determinatum fuisse modum divini cultus, et in lege naturæ, Moysi, et Christi. Quarto, in omni lege ad cultum Dei concurrisse oblationes, orationes, et alia signa externa.

2. Superiori debetur reverentia. Ad quæstionem dico primo, quod reverentiam exhibere est actus laudabilis inferioris respectu summi Domini, quia consonans est rectæ rationi. Sicut enim in politiis Superior debet providere inferiori, ita inferior tenetur Superiori reverentiam exhibere ; cum igitur Deus sit supremus Dominus, et creatura sit serva quantum ad quodlibet, quod in ea est, sequitur quod laudabile est sibi reverentiam exhibere.

Habitus reverentiæ actibus generatur. Secundo dico quod ex frequentibus actibus potest habitus laudabilis generari, quia non determinatur natura ad reverentiam Superiori, sicut grave ad esse deorsum, quia sic non esset laudabile, neque determinatur ad oppositum, sicut lapis ad non ferri sursum, sic enim non posset per assuetudinem inclinari ad illud ; igitur cum medio modo se habeat, potest in homine talis habitus generari.

Tertio dico quod huic cultui potest nomen imponi, scilicet *latria*, et actui elicito potest idem nomen imponi ; actus igitur, qui debet procedere de hoc habitu, potest dici *cultus latriæ*.

Cultus latriæ Deo debitus. Secundus articulus est, quando iste actus est debitus Deo ?

Dico quod rationabile est creaturam intellectualem obligari ad aliquando recognoscendum, et reverendum Dominum suum.

Item hoc est primum de præceptis affirmativis, quia ista non est negativa pura, Exodi 20. *Non habebis Deos alienos,* sed affirmativa; unde alibi dicitur : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies,* Matth. 4. semper igitur obligat, licet non pro semper.

3\. Actus est meritorius in relatione ad Deum.

Secundo dico quod iste actus aliquando est eliciendus, et in hoc differt ab actibus aliorum præceptorum affirmativorum, quia præceptum de honoratione parentum potest salvari, etsi nunquam exerceatur, cum pater et mater sunt mortui, vel in tali distantia, quod nunquam occurrit opportunitas honorandi. Non sic de adoratione debita Deo, quia quilibet tenetur compos mentis aliquando actum talem elicere. Unde meritorius non est actus nisi virtualiter, vel formaliter in relatione ad Deum, ut dictum est prius.

Tertio dico quod iste actus est eliciendus juxta præceptum legislatoris. Superior enim habet influere in inferiorem, et in proposito non potest esse actus ex parte inferioris, per quem rependat bona recepta, quia solum potest fieri redditio secundum voluntatem acceptantis. Ideo oportet quod inferior eliciat talem actum sic, ut sit acceptus Superiori; sed in omni lege determinatur modus, secundum quem debebat talis reverentia exhiberi Superiori, sicut patet de Cain et Abel. Similiter in lege Mosaica fuit certus modus alius, et in lege Evangelica tertius, ita quod in omni lege concurrebant oblationes; secundo orationes vocales, quod est nunc explicitum per officium Canonicum, ad quod tenentur Curati pro se, et pro communitate, et propter hoc communitas tenetur laborare pro se et pro Clero, quantum ad necessaria victus. Tertium concurrit in omni lege, ut cultus exhibendus signis corporalibus, cujusmodi sunt prostrationes, genuflexiones, inclinationes. Ista igitur tria debent concurrere ad actum latriæ, oblatio, oratio, et signum corporale, et specialissime exhibetur iste actus in Sacramento altaris, ad quem cultum tenetur quilibet semel in septimana die Dominica, *de consecr. dist.* 2. *Missas.* ubi habetur expresse quod quilibet tenetur ad hunc cultum semel in septimana.

In omni lege fuit determinatus modus colendi Deum.

Sæculares Clero præstare debent temporalia ad victum.

Tria requisita in cultum latriæ. Ad Missam quilibet tenetur semel in hebdomada.

SCHOLIUM II

Si ly *solum* sumatur categorematice, ita ut nihil excludat a termino adorationis, hæc est vera : *Christus est adorandus solum secundum naturam divinam.* Si syncategorematice, id est, exclusive, nimirum excludendo naturam humanam a ratione adorationis, vera est, sin autem a termino adorationis, falsa erit.

4\.

Sed estne cultus debitus Christo solum ratione divinæ naturæ? Dico quod *solum* potest accipi categorematice vel syncategorematice. Si categorematice, certum est quod sic. Si syncategorematice, tunc potest esse exclusio, quod non respectu alterius, tanquam rationis adorandi, vel respectu alterius ratione termini. Si primo modo, dico quod sic, quia non potest ratio adorandi fundari in natura creata, ideo iste cultus solum debetur Christo ratione

naturæ divinæ, quod sit tamquam ratio adorandi.

Objectio 1. contra prædict.

Tamen dubium occurrit primo, quia dilectio non competit Deo propter aliquid extrinsecum, sed propter suam bonitatem absolutam intrinsecam. Sed adoratio non debetur Deo propter aliquid intrinsecum, quod sit ad se, sed solum propter dominium suum respectu creaturæ; nunc autem dominium non competit Deo ratione alicujus absoluti ad se, quia secundum Augustinum, 5. de Trinitate, cap. ultim. *Non prius Dominus quam fuit sibi servus.* Cum igitur Christus ratione naturæ humanæ sit dominus, dicente Apostolo 1. Cor. 6. *Empti estis,* etc. et hoc est secundum naturam humanam, videtur quod Christus possit adorari, non solum ita quod natura divina sit ratio adorandi, sed natura humana.

Hoc confirmatur per Gregorium: *Nihil nasci profuit, nisi redimi profuisset,* imo magis videtur esse bonum redimi quam nasci vel creari, quia quamquam magnum bonum sit *esse,* quod capit natura per creationem, modicum videtur respectu *esse* habiti per gratiam et gloriam.

5. Secunda.

Secundo ad idem, si Christo homini, ut redemptori, non debetur adoratio latriæ, non videtur quod aliqua adoratio sibi debeatur, quia si natura humana fuisset assumpta, et non redemisset, adhuc debet revereri hyperdulia; sed nunc ex quo redemptor est, majorem reverentiam debemus sibi exhibere; ultra autem hyperduliam immediate est adoratio latriæ; igitur Christus inquantum redemptor, est adorandus adoratione latriæ, si aliqua sibi debeatur, vel nulla.

Tertia.

Item, si non esset Christo homini, quia redemptor est, cultus latriæ exhibendus, sed hyperduliæ, posset homo fuisse redemptus per meram creaturam, nec tunc fuisset homo minus liber, quam modo est, quia si per hoc quod redemptor est, non tenetur homo sibi plus quam per hoc, quod creator est, licet teneretur homo alteri homini mere inquantum redemptor, similiter teneretur Deo inquantum creator est, ita liber esset sicut modo est, quod est contra Anselmum 2. C*ur Deus homo cap.* 14.

6. Resp. ad objectionem.

Ad primum horum, dico quod dilectio respicit in Deo aliquid absolutum intrinsecum ad se; sed de adoratione dubium est, potest tamen determinari per positionem impossibilem sic: Si essent dii duo, et unus creasset unum mundum, alius alium mundum, dubium videtur si uterque esset essentialiter adorandus a creaturis hujus mundi et illius, esto quod sint æqualiter duo dii, quia videmus quod subditi diversorum Prælatorum tenentur ad reverentiam et obedientiam, tamen subditi unius non tenentur ad alium, esto quod sint æqualiter boni, vel magis; igitur sic videtur quod creaturæ hujus mundi non tenerentur ad adorationem alterius Dei, uterque tamen esset æqualiter diligibilis. Si autem adoratio debetur ratione perfectionis intrinsecæ, non tamen ad se, sed ut communicata primario, ita quod hæc sit ratio adorandi, tunc si Trinitas redemisset nos, cum non sit nisi una perfectio intrinseca in Trinitate quantum ad istam com-

municationem, igitur non major cultus intensive debetur Trinitati propter hoc, quod redemisset nos quam nunc, etsi major extensive, quia illa ratio intrinseca non multiplicatur, multiplicatis beneficiis. Si autem teneatur oppositum, quod adoratio respicit redemptorem specialiter, adhuc non debetur Christo secundum naturam humanam cultus latriæ, quia sic cultus debetur primo redimenti ; nunc autem licet Christus secundum naturam humanam redemit nos, non tamen ita primario, sicut Deo trino, debetur sibi cultus latriæ, sed solum inquantum natura conjungitur naturæ divinæ.

SCHOLIUM III.

Si ratio summæ bonitatis præcise est ratio adorabilis latriæ, beneficia non augent obligationem ; si vero ultra requiritur communicatio beneficiorum, crescit obligatio ad mensuram acceptorum, et sic videtur quod magis obligamur ex redemptione, quam ex creatione adorare Dominum. Sed hunc cultum non debemus Christo, qua homo, quia ut sic non redemit nos ut causa principalis, sed ut instrumentalis vel meritoria ; sed debetur ei ut sic, major hyperdulia, quam si non redemisset. Explicat variis exemplis quomodo natura humana latria adoretur, ut terminus secundarius, non ut ratio adorationis.

7\. Obligatus summe non potest ulterius obligari, sed multiplicius.

Dices, etsi Trinitas solum creasset te, adhuc debuisses sibi tantum cultum, sicut posses ; igitur si ultra specialiter redemisset, majori obligatione esses obligatus.

Dico quod obligatus ad aliquid summum et summe, non potest majori obligatione obligari, sed potest multiplicius obligari ; ideo in statu innocentiæ, cum homo fuit tantum creatus, maxima obligatione fuit obligatus ; et ideo per hoc quod postea redemptus, non fuit majori obligatione obligatus, sed ex multiplicata ratione tenebitur ad idem.

Ad secundam objectionem.

Ad aliud patet per idem, quia secundum unam viam non tenetur ad majorem reverentiam, inquantum redemptor, quam inquantum creator. Unde possumus imaginari quod esset in supposito proprio ista natura, quæ est assumpta a Deo, et quod haberet majorem gratiam, quæ posset competere creaturæ. Secundo posset imaginari quod ista esset unita Deo. Tertio, quod sit instrumentum redemptionis nostræ. Secundum addit super primum et tertium quantum ad reverentiam exhibendam. Vel potest intelligi quod bonitas intrinseca adorati sit ratio adorandi, et ad se, et illa semper est eadem nunc et tunc ; igitur semper æqualiter adorabitur ; et sic considerando naturam humanam illis tribus modis, solum sibi debetur hyperdulia. Si tamen teneatur quod majori obligatione exhibendi reverentiam obligamur propter tertium, quam propter secundum vel primum, adhuc non sequitur quod debeat adorari cultu latriæ, sed hyperdulia majori quam si non redemisset nos, quia hyperdulia habet gradus ; Beatæ enim Virgini debetur hyperdulia, et naturæ humanæ in Christo secundum se consideratæ, et non in eodem gradu.

(Natura Christi simpliciter considerabilis ut adoranda. — Ratio adorationis latriæ, an ipsa deitas præcise. — B. Maria debetur hyperdulia.)

Ad tertiam objectionem. Minus liberi essemus, si pura creatura nos redemisset.

Ad aliud, dico quod si homo esset obligatus creaturæ tamquam redemptori, non esset ita liber sicut modo, quia quando homo tenetur multa obsequia impendere superiori, multum liberius est, quod idem homo teneatur eidem personæ multipliciter, quam multis personis di-

versimode, quia magna servitus est habere multos dominos; ideo dicitur in Evangelio Matth. 6. *Nemo potest duobus dominis servire;* ideo non essemus ita liberi, sicut modo, si teneremur creaturæ tamquam redemptori.

8. Secundum principale hujus articuli est, quod *solum* dicat exclusionem, excludendo aliud a termino adorato, et hoc dupliciter, aut quod hoc excludat tanquam secundum se adoratum, aut quod excludat tanquam communicans.

Primo modo, adhuc dico quod solus Christus ratione naturæ divinæ est adorandus cultu latriæ; secundo modo non. Primum patet, quia adorans aliquid cultu latriæ, tamquam secundum se adoratum, debet recognoscere se secundum quodlibet sui totaliter esse ab eo, et sibi omne bonum tribuere; sed secundum Augustinum, si illa natura separetur a Verbo, illi non servio. Secundum patet, scilicet quod adoretur natura humana cum alio, et ratione naturæ divinæ copulative, quia secundum Damascenum, lib. 1. Orth. fid. 54. cap. *Adoramus Verbum cum carne,* non quod ly *cum* tenetur copulative, sed associative, et sic intelligitur Augustinus super illud Psal. *Adorate scabellum,* etc. *natura ut unita, est adoranda,* ita quod caro non excluditur a termino adorato.

Adoratur natura humana Christi concomitanter.

Optima exempla pro adoratione Christi.

Exemplum ad hoc, fugio carbonem, ubi est lignum et calor, non propter lignum, si per se consideretur, sed propter calorem improportionatum, quem fugerem si esset per se; et sic si confuse concipio, totum fugio; si distinguo, tantum calorem fugio. Sic in proposito, si totum confuse concipio Verbum et carnem, totum adorabo latria; si distinguo, naturam divinam adoro.

9. Aliud exemplum, cum quis portat signum bestiæ, id est, diaboli, totum est inadorabile; non sic adorans totum Verbum cum natura humana, non est idololatra, quia natura humana non impedit totum esse adorabile.

Tertium exemplum Augustini de Rege purpurato, Regem in purpura adoro; si purpura per se jaceat, non adoro, nec propter eam totum est inadorabile. Similiter homo adoratur propter virtutem, vel propter caput, hoc non excludit alia membra; separet tamen hominem a virtute, vel membrum a capite, neutrum est adorabile.

Proprietates non adorantur latria.

Ultimum exemplum: Adoramus Deum trinum, nec illæ proprietates per se sunt adorabiles, neque impediunt totum esse adorabile; sic totus Christus indistincte conceptus et confuse, debet adorari, non natura humana per se.

10. Ad primum principale.

Ad primum principale, patet per positionem, quod Christus solum secundum naturam divinam est adorandus cultu latriæ, ut *solum* excludit omne aliud tamquam rationem adorandi, et tanquam terminum per se et præcise adoratum.

Ad secundum.

Ad aliud cum dicitur: *Si summe adorandum, summe diligendum,* dico quod si dilectio magis distincte requirat intrinsecum ad se quam adoratio, tunc non valet consequentia, sicut patet, non summe diligo Regem purpuratum, ita quod hoc totum, quia illud totum permitterem non esse, stante quod summe

diligerem Regem, quia destructa purpura, destruitur hoc totum, tamen purpura non impedit quin totum sit summe adorandum. Vel sustinendo quod dilectio potest confuse tendere in totum sicut adoratio, concedo consequentiam, et dico ut prius, quod natura humana non impedit quin totum sit summe diligendum, non tamen est natura humana ratio diligendi, nec per se terminus et præcise dilectus, sed concomitans, ut prius dictum est.

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus sit filius adoptivus Dei ?

Alens. 3. *p. q.* 10. *m.* 4. D. Thomas 3. *p. q.* 23. *art.* 4. *et q.* 32. *art.* 3. *et hic q.* 2. *art.* 2. D. Bonaventura *art.* 2. *q.* I. Richard. *art.* 2. *q.* I. Durandus *q.* 2. Gabr. *q.* I. Alm. et Major *hic.* Suar. 3. *p. tom.* I. *disp.* 49. *sect.* 2. *et* 3. Vasq. *disp.* 89. Scotus *in Oxon. hic.*

1. Arg. primum. Circa decimam distinctionem, quæritur primo : *Utrum Christus sit filius adoptivus Dei* ? Quod sic, quia in Christo manet natura grata, sicut in alio filio ; igitur pari ratione dicetur filius adoptivus, sicut alii filii.

Secundum. Item, esse filium adoptivum Dei est conditio nobilis ; igitur competit Deo.

Tertium. Item, Christus est prædestinatus, *ad Roman.* I. igitur adoptatus, quia omne prædestinatum est adoptatum.

2. Contra. Oppositum per Magistrum in littera.

Dico ad quæstionem, quod adoptatus includit ordinem ad hæreditatem, et quod sit extraneus, quantum de se est, et quod gratuitas adoptantis sit ut iste adoptetur. Nunc autem quod Christus ordinetur ad hæreditatem, non est dubium quod Christus gratiam habuit sicut alii homines, imo majorem quam quicumque alius ; tamen in hoc differt a filio adoptivo, quia Christus accepit naturam a Deo ; sed filius adoptivus non accipit naturam ab eo, cujus est filius adoptivus, sic enim esset filius naturalis ejus. Similiter filius est similis Deo per gratiam tunc acceptam ab eo quando est adoptivus ; sed Christus habuit plenitudinem gratiæ ; ideo solum non dicitur filius adoptatus, quia non fuit extraneus.

Et si arguatur, quod per istam rationem beata Virgo non esset filia adoptata, esto quod non fuisset concepta in originali, quia tunc nunquam fuisset filia iræ, et per consequens nunquam fuisset extranea ex modo generationis. Illud non concludit, quia Christus per modum generationis non fuisset extraneus, sed beata Virgo fuisset filia iræ, respiciendo solum ad modum generationis.

B. Virgo per modum generationis fuit extranea.

Contra illud, sequeretur quod Angeli non forent filii adoptivi Dei, quia nunquam fuerunt filii extranei, per hoc quod fuerint filii iræ per modum productionis. Similiter homines in statu innocentiæ non fuissent filii adoptivi Dei.

Item, non oportet quod filius adoptatus sit primo inimicus in se, neque in parentibus, imo magis juvat ad hoc amicitia parentum præcedens, et filii. Similiter igitur, nec sic oportet quod sit extraneus, et sit primo inimicus, sed solum

extraneus pro tanto, quia prius non habet jus succedendi hæreditarie.

3. Ideo aliter dicitur, quod filius adoptivus dicitur extraneus, quia prius natura habet naturam, quam jus succedendi hæreditarie, ut sic beata Virgo prius natura habuit naturam humanam quam jus succedenti hæreditarie, quamquam non fuisset concepta in peccato originali; Christus tamen simul natura habuit naturam humanam, et jus succedendi hæreditarie; ideo non fuit adoptivus, quia non prius natura extraneus.

Natura humana Christi fuit prius natura, quam unio.

Contra, si fuisset natura creata, quam assumpsit in se Christus in se supposita, tunc fuisset iste homo filius adoptivus. Sed fundamentum est prius natura relatione; igitur prius natura fuit fundamentum quam ordo, quo ordinaretur Christus ad habendum hæreditatem.

SCHOLIUM.

Explicatis conditionibus ad adoptionem requisitis, resolvit unum ex duobus tenendum, vel Christum esse filium adoptivum, et Patres noluisse uti illa voce propter hæreticos, qui asserebant esse tantum adoptivum, et nullo modo naturalem, quomodo Damascenus negavit Mariam *Christotocon*, ne faveret hæreticis id asserentibus, negantibusque eam esse *Theotocon*. Pro hac parte vide in Oxon. hîc in Scholiis ad num. 3. et 5. ubi ostendi loquendo proprie, potius dicendam generationem Christi adoptivam quam naturalem, et reprehendendos esse Doctores, qui hanc durius censuerant. Vel dicendum est Christum non esse adoptivum, quia in generatione habuit aliquid, ratione cujus de congruo debebatur sibi hæreditas, scilicet unionem hypostaticam, qua Angeli, Maria, et innocentes caruerunt.

4. Dico igitur ad quæstionem, quod vel Sancti negarunt Christum esse filium adoptivum Dei, propter hæreticos, qui solum dixerunt eum filium adoptivum, et nullo modo naturalem, et ideo cum illis noluerunt Sancti communicare, propter malum intellectum, ideo dixerunt absolute quod non est filius adoptivus, sicut dicit Damascenus de beata Virgine contra hæreticum, quod ipsa non est *Christotocos*, quia noluit communicare cum eo, qui dixit quod tantum fuit filius Virginis secundum naturam humanam, sed quod fuit *Theotocos*. De virtute tamen vocis potest Christus dici filius adoptivus Dei, sicut unus alius homo, quia prius natura habuit naturam, quam ordinaretur ad hæreditatem; et sic fuit sufficienter extraneus.

Auctoris determinatio.

Quare Sancti negarunt Christum esse filium adoptivum.

Vel dico quod pro tanto dicunt Sancti quod Christus non est filius adoptivus Dei, si debeat sustineri de virtute vocis, quia ille qui debet esse filius adoptivus alicujus, oportet quod sic generetur, quod sua generatio non requirat concomitanter de congruo, quod habeat jus hæreditandi; et ideo beata Virgo potest dici adoptari, quia sua generatio non requirit concomitanter de congruo quod habeat jus hæreditandi. Sed generatio Christi hominis naturaliter requirit eum concomitanter habere jus hæreditandi, quia hoc requirit unio personalis de congruo, imo magis de congruo, quam passio exhibita pro aliis; sed si aliquis ex generatione naturali haberet concomitanter passionem Christi sibi applicatam, de congruo concomitanter haberet jus hæreditandi; igitur magis generatio naturæ humanæ unita Verbo.

Generatio Christi hominis petit jus hæreditandi. Quomodo salvari possit quod Christus non sit filius adoptivus.

5\.

Ad arg. 1. principale.

Ad primum principale, quod esse filium Dei adoptivum, non est ratione naturæ, sed naturæ gratæ, dico quod ratione naturæ, quæ requirit concomitanter ex generatione naturali sua, quod habeat jus hæreditandi.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur quod esse filium adoptivum Dei est dignitatis, dico quod solum est dignitatis supplentis indignitatem, quia quamdam imperfectionem connotat, sicut dignitatis est in sutore quod sit bonus sutor, in Rege tamen esset indignitatis.

Ad tertium.

Ad aliud, dico sustinendo primam responsionem, concedendo quod omne prædestinatum est adoptatum de virtute vocis; vel sustinendo quod Christus non dicatur filius adoptivus Dei, de virtute vocis, dico quod non sequitur, est prædestinatus, igitur filius adoptatus, quia generatio sua requirit concomitanter de congruo, quod habeat jus hæreditandi, licet aliquo modo posset Christus dici adoptatus, non tamen filius adoptivus.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

Utrum Christus sit creatura?

D. Thomas 3. *p. q.* 16. *art.* 8. *et hic q.* 1. *art.* 2. D. Bonaventura *art.* 2. *q.* 1. Richardus *art.* 2. *q.* 1. Durandus *q.* 1. Gabr. *q.* 1. Capr. *q.* 1. Vasq. 3. *p. d.* 65. Vide Scotum 7. *Met. q.* 1. *ad princip. et in Oxon. hic.*

1. Argument. 1. Circa undecimam distinctionem quæritur primo : *Utrum Christus sit creatura*? Quod sic, Christus est homo, aut creatus, aut increatus? Si creatus, igitur est creatura ; non increatus, quia secundum Augustinum super Joannem Homilia 15. *Non fuit homo ab æterno*, etc.

Secundum. Item, de quo prædicatur superius, de eo et inferius, sive in *quid*, sive denominative ; sed creatura est superius ad omne aliud a Deo ; igitur de quo prædicatur aliud a Deo et creatura ; sed Christus est aliud a Deo ; ergo, etc.

Tertium. Item, Christus ratione corporis dicitur conceptus et natus ; igitur magis ratione animæ dicitur creatus, cum illa sit pars principalior.

Ratio opposit. Oppositum autem Augustinus 7. de Trinit. in fine : *Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque est Deus, et utrumque est homo.* Et paulo post : *Nec divinitas in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas, nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.* Et Ambrosius *lib.* 1. *de fide cap.* 6. in illud Matth. ultimo : *Prædicate Evangelium omni creaturæ*, hoc est, omni homini viatori, qui non est comprehensor.

Item, nihil creatum est in Christo, nisi natura humana ; igitur non propter aliquid in Christo potest dici creatura.

Item, sequitur, Christus est creatura, Christus est filius Dei, igitur filius Dei est creatura, quia medio existente hoc aliquo, necesse est extrema conjungi.

QUÆSTIO II.

Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura?

D. Thomas 3. *p. q.* 16. *art.* 10 (ubi Cajet. et Suar.) *et hic q.* 2. *art.* 1. D. Bonaventura, Richardus, Durandus, Gabr. citati quæst. præced Vasq. 3. *p. d.* 66.

2. Arg. primum. Quod sic, quia secundum quod homo est aliquid, ut habetur *Extra de hæreticis, cap. Cum Christus* ; aut igitur aliquid creatum, aut increatum? Non increatum, quia sic secundum quod homo, esset Deus ; si aliquid creatum, igitur secundum quod homo, est creatura.

Secundum. Item, 5. *Physic. text.* 2. tripliciter dicitur aliquid moveri, unus modus est, quando aliquis sanatur, quia thorax sanatur ; igitur pari ratione Christus secundum quod homo, est creatum propter naturam humanam.

Oppositum, si Christus, secundum quod homo, est creatura, ergo secundum quod iste homo, quia non est alius homo ; igitur secundum quod iste homo, qui est Christus ; consequens est falsum, quia illi quod subsequitur notam reduplicationis, inest prædicatum ; igitur si Christus secundum quod iste homo est creatura, iste homo esset creatura.

Item, quod convenit alicui secundum reduplicationem speciei, simpliciter et absolute sibi convenit ; igitur si Christus secundum quod homo est creatura, igitur absolute Christus esset creatura.

SCHOLIUM I.

D. Thomas ait, ideo Christum non esse creaturam, quia hæc incepit esse, Verbum non, rejicitur, quia hæc non plus repugnant, quam esse creatorem et creaturam, et Christus, ex Damasceno, est utrumque. Item, Christus habuit *non esse* post *esse* ; ergo non repugnat ei *esse* post *non esse*. Alii dicunt, creaturam et æternum opponi privative. Contra, passibilis et impassibilis dicuntur de Christo, et cæcus et videns non opponuntur, nisi respectu ejusdem naturæ. Alii dicunt quæ important respectum ad creata, non pertinere ad communicationem idiomatum. Sed contra, quia Christus dicitur minor Patre, et minoritas respicit creatum. Alii, ut Varro, admittunt Christum dici posse creaturam.

3. Ad 1. quæstionem. Dicitur ad primam quæstionem, quod Christus non est creatura, licet natura humana in Christo sit creatura, quia non fit communicatio idiomatum, ubi est manifesta repugnantia ; sed hic est manifesta repugnantia, quia creatura incepit esse : Verbum non incepit esse ; igitur quantum ad illud, non est communicatio idiomatum. (D. Thomas p. 3. q. 16. art. 11.)

Contra illud, non plus repugnat esse æternum et temporale, quam quod creatura sit creator, vel quod temporale habeat actionem æternam ; sed Augustinus loquens de Christo, dicit : *Ipse est Creator, iste puer creavit stellas.* Idem vult Damascenus *capite* 50. quod creatura est creator. (Non plus repugnat esse æternum et temporale, quam creatorem et creaturam.)

Item, non magis repugnat Christo *esse* post *non esse* quam *non esse* post *esse* ; sed Christus filius Dei fuit vere mortuus ; igitur post *esse* habuit *non esse* ; igitur pari ratione potuit esse post *non esse.*

Alia ratio ponitur, quare Christus non dicitur creatura, quia illa, quæ important negationem, non prædicantur de se mutuo, propter unionem naturæ ad Verbum, quia si quantum ad hoc esset communicatio idiomatum, cum ex privativis sequatur contradictio, si privativa prædicantur de Christo, contradictoria prædicabuntur ; hujusmodi sunt creatura et æternum.

Vel ponitur alia ratio, quæ important respectum ad naturam creatam, non pertinent ad communicationem idiomatum ; habitudo enim naturæ ad naturam impedit verificationem talem de Christo ; creatura importat respectum ; igitur, etc.

4. Contra, prima ratio non valet, quia si intelligatur quod illa, quæ important negationem, ita quod absolute contradictorium alterius, illa non pertinent ad communicationem idiomatum, hoc est verum. Sed nihil ad propositum, quia sic non importat creatura respectu Christi. Si tamen intelligatur de negatione importata per privationem, assumptum est falsum, quia secundum Damascenum, *capite* 50. Christus est (Christus est passibilis et impassibilis.)

passibilis et impassibilis, et non sequitur, est impassibilis, igitur non est passibilis in aliqua materia, gratia formæ. Tamen quando non est ibi nisi una natura in supposito, tenet gratia materiæ, et similiter gratia formæ tenet, ubi sunt duæ, hoc est impassibile, igitur non est passibile ratione illius naturæ, ratione cujus est impassibile absolute; tamen non sequitur, ubi sunt duæ naturæ in illo, de quo dicitur unum privative oppositorum. Unde non sequitur, iste est cæcus, igitur non est videns, nisi gratia materiæ, quia non habet nisi unam naturam, cujus est una visio. Si enim haberet duas naturas, quarum essent duæ visiones, non sequeretur, nisi quod solum non esset videns secundum illam naturam, secundum quam est cæcus, ideo non sequitur : si Christus est creatura; igitur non est creator, nisi significatum hujus vocabuli *creatura* esset illud, non esse creatorem.

Iste est cæcus, ergo non videns non semper sequitur.

5. Secunda non valet, de habitudine ad naturam, quia absolute concedendum est quod Christus est minor Patre. Hoc vult Augustinus super illud Psalm. 8. *Paulo minus minuisti, etc.* et tamen *minor* dicit habitudinem. Unde si unum exemplum teneat, fallunt decem ; ideo ex uno exemplo non potest inferri, quod ita est universaliter. Nec est hoc causa sufficiens alicubi, quod quia dicit habitudinem ad naturam, ideo non pertinet ad communicationem idiomatum. Sed ubi non est expressa repugnantia, solum illa, quæ pertinent ad unionem, tamquam præintellecta, non communicant.

Aliter dicitur, quod *creatura* est quoddam commune denominativum, sicut causatum, et se extendit ad omne causatum, et sic potest Christus dici creatura. Hoc patet per auctoritates Sanctorum. Damascenus *cap.* 50. dicit quod Christus est creatus et increatus, et *cap.* 92. dicit quod *Christus dicitur creatura* ; cap. 50. dicit quod *per Virginem voluit plasmari*; et hoc vult Leo Papa, et Augustinus, quod creator dicitur creari. Sancti tamen negaverunt Christum esse creaturam propter hoc, quod noluerunt communicare cum hæreticis, qui dixerunt Christum esse puram creaturam.

Varro hic quæst. un.

SCHOLIUM II.

Explicat quomodo de rigore vocis sustineri potest, Christum non esse creaturam, quia creatio stricte, supponit omnino *non esse*, et respicit immediate primum efficiens dans primum *esse*, et large sumpta supponit *non esse* totale. Utrumque repugnat Christo, quia nunquam fuit sub *non esse*, et non habet *esse* totale unum, per se resultans ex duobus extremis, quod fuse explicat per optimam doctrinam. Vide ipsum in Oxon. hic a num. 7. ubi non vetat, si dicas, Christum esse creaturam salvatis salvandis. Sancti autem, (ut ait Varro) abhorruerunt ab hoc, propter hæreticos. Vide pro hoc loca Augustini, Hieronymi et Damasceni, apud Doctorem, num. 6. et argumenta pro hoc sunt urgentissima, quibus difficillime satisfit. Vide in solutionibus.

6. Dico tamen ad quæstionem, quod ista potest negari de virtute vocis : *Christus est creatura.* Primo, quia creatio passio addit ultra factionem passivam duo, quia factio passiva dicit ordinem ad efficiens, et ad *non esse* præcedens. Ultra primum addit creatio stricte accepta, ordinem ad causam primam, a qua fit immediate. Ultra secundum addit habitu-

Creatio duo ponit supra factionem passivam. De hoc in Oxon. 1. d. 3. q. 6. art. 2. d. 1. q. 2.

dinem ad oppositum præcedens, ita quod illud sit *non esse* simpliciter, ita quod sit pure nihil. Creatio tamen passiva non stricte dicit ordinem ad causam primam mediate vel immediate, ideo ignis genitus ab igne est effectus ignis, sed creatura Dei, et non ignis. Similiter, creatio non stricte per habitudinem ad oppositum præcedens, non dicit *esse* simpliciter ejus quod accipit, sicut ponentes multas formas substantiales, ponunt quod quælibet dat *esse* simpliciter, non tamen destructo *esse* ejus ultimo acquisito, destruitur quodlibet *esse* ejus simpliciter, ut patet; si primo destruitur compositum ex materia et forma substantiali ultimo inducta, adhuc non destruitur *esse* totale, et totaliter simpliciter. Si postea destruitur primum *esse* acquisitum via generationis, tunc est annihilatio, prius tamen fuit corruptio; creatio igitur habet ordinem ad *non esse* præcedens, quia est acceptio primi *esse*. Quod potest intelligi dupliciter, vel primitate adæquationis vel primitate via generationis. Exemplum primi, *esse* hominis adæquatum est *esse* totius, ut humanitatis resultantis ex unione partium. Exemplum secundi, cum acquiritur *esse* primæ partis ut materiæ, et esto quod materia esset ab æterno, et per consequens, primum *esse* via generationis esset fieri acceptum per creationem, adhuc primum *esse* totale posset esse acceptum, et sic posset dici creatio large, ut habet ordinem ad *non esse* totale præcedens.

Creatio large sumpta, quid?

7\. Illud igitur quod creatur, habet ordinem ad primum efficiens immediate, stricte accipiendo, vel mediate, large, et habet ordinem ad *non esse* simpliciter primitate viæ generationis, hoc est, primæ partis. Primo modo non potest dici Christus creatura, non enim accipit *esse* totale, quod est primum primitate adæquationis, quia nullum tale resultat ex Verbo, et natura humana, quia ex illis non constituitur unum ens, cum neutrum sit alterius actus, nec potentia alterius. Nec fit unum ex his per informationem sicut ens per accidens, quia adhuc in tali unitate una pars informat aliam, et sibi inhæret; in proposito neutro modo. Ideo quantum ad primum *esse* totale, non potest dici Christus creatus, nec quantum ad primum *esse* primitate viæ generationis, quia sicut ibi potest dici pars, Verbum est prior pars, sicut materia, *esse* Verbi non est *esse* acceptum per creationem; non igitur est Christus creatura.

Conditio ejus quod creatur. Ex humanitate et Verbo non resultat unum per se ens.

8\. Item, quando aliquid natum est denominare accidens et subjectum, partem et totum, naturam et suppositum æqualiter, non per rationem partis solum denominabit totum, nec per rationem suppositi naturam, nec e contra, quia si æqualiter posset denominare partem unam et aliam, si ex hoc quod inest uni parti, denominaret totum, pari ratione oppositum privative denominans aliam partem denominaret totum. Similiter est de supposito et natura, et per consequens idem simul denominatur simpliciter ab oppositis. Sed creatum natum est dici de quolibet alio a Deo, et creatura similiter, quia essentialiter nata est dici de natura sicut de supposito; igitur non

propter hoc præcise, quod dicitur de natura, dicitur de supposito ; igitur licet natura in Christo posset dici creatura, non tamen propter hoc de supposito, ut de Christo, quia igitur non posset dici de eo, nisi ratione naturæ humanæ, et illa non sufficit ad denominandum suppositum talis naturæ, nec ratione alterius in Christo, potest Christus dici natura. Unde licet Christus posset dici genitus per naturam, non tamen dicitur creatus per naturam, quamvis natura creatur, quia genitum natum est dici de supposito solum per naturam, ut per rationem termini formalis; sed esse creatura æqualiter dicitur de natura et de supposito, ideo non per hoc, quod convenit naturæ, potest dici de supposito.

Quare Christus dicitur genitus per naturam, et non creatus.

9\. Ad primum principale primæ quæstionis, potest dici quod divisio, si Christus est hoc, igitur creatus vel increatus, non valet respectu illius, quod includit duas naturas. Nunc autem natura humana non est homo, sed Christus homo habet in se duas naturas ; ideo neutrum erit dandum. Vel esto quod sic, non sequitur, Christus est homo creatus, igitur est creatura ; sicut non sequitur, Michalus musicus corrumpetur cras, igitur Michalus corrumpetur, quia *Christus* distrahitur tantum per hoc quod dicitur *homo*, sicut si arguitur, Socrates albus est annihilatus, igitur Socrates.

Ad primum principale primæ quæstionis : Christus est hoc, ergo creatum an valet ?

Ad aliud, concedo quod de quo dicitur inferius, dicitur superius ad ipsum ; sed creatura non est superius ad quodlibet aliud a Deo, ita quod sequitur, hoc est aliud a Deo, igitur est creatum, quia non sequitur : Socrates albus est creatus ; igitur Socrates, esto quod Socrates prius fuisset. Sicut igitur non sequitur, factum est hoc, igitur est factum, nisi esse hoc sit primum esse illius, sic non sequitur, est creatum album, igitur est creatum, quia duo prima insunt toti per partem, et non parti ; sed esse creatum æqualiter inest toti et parti. Quare autem non dicitur immediate creari secundum animam, sicut immediate concipi secundum corpus, et sic posset totum denominari a creatione immediata, dubium videtur.

Factum est aliquid hoc vel illud, ergo est factum simpliciter non tenet.

SCHOLIUM III.

Hæc, *Christus secundum quod homo reduplicative, est creatura*, falsa est, sed vera distinctive, id est, secundum humanitatem. Eodem sensu hæc est falsa, vel vera : *Æthiops secundum quod habet dentes, est albus*. Vide Doct. in Oxon. dist. 6. q. 2. et 1. Prior. q. 35. Patres admittunt, Christum *incepisse*, Augustin. tract. 105. in Joan. Nazian. orat. 35. num. 72. ait *esse factum*, et Leo serm. 3. Pentecost. c. 2. dicit esse *temporalem*. Si diceremus etiam esse *creaturam*, non video quare locutio non esset vera. Argumenta certe ad hoc premunt, et inter Catholicos nihil est periculi.

10\. Ad secundam quæstionem dico quod quando propositio affirmativa falsa est ex repugnantia terminorum, nunquam verificabitur per determinationem non auferentem illam repugnantiam. Sed *inquantum*, additum termino, non diminuit ipsum ; igitur non aufert quin significet, quod prius ; igitur si hæc est falsa : *Christus est creatura*, ista erit falsa : *Christus secundum quod homo, est creatura*. Tamen si aliquid addatur extremo, quod distrahit ipsum, licet prius fuerit repugnantia virtualis, potest propositio esse vera, ut si dicatur : *Æthiops est albus*,

Ad quæst. 2.

Ly inquantum, additum termino Christo diminuit.

hic est repugnantia virtualis, tamen sic dicendo, *est albus secundum dentes*, additur determinatio diminuens prædicatum respectu totius, non autem respectu partis. Tamen si ex hac inferatur, Æthiops est albus, secundum quod habet dentes, ista est aliquo modo impropria. Sic in proposito, creatura simpliciter repugnat Christo, et si additur : Christus est creatura secundum quod homo, adhuc non aufertur repugnantia, nisi sic intelligitur : Christus secundum hominem est creatura ; et sic dicit Magister in littera, quod Christus secundum hominem, hoc est, secundum humanitatem, est creatura ; non sicut dicimus quod corpus videtur secundum colorem, quia ibi non est distractio, sed sic dicendo : Christus secundum humanitatem est creatura, *creatura*, ut hic prædicatur, distrahitur.

Christus secundum quod homo est creatura, an vera, et quomodo ?

11\. Ad arg. q. 2. Utrum Christus secundum quod homo, sit creatum vel increatum.

Ad primum principale hujus quæstionis, cum dicitur : Christus secundum quod homo, est aliquid, verum est, nec tamen oportet concedere, igitur secundum quod homo, est aliquid creatum vel increatum, nisi intelligatur sic, secundum quod homo, id est, secundum illam naturam, et tunc concedo quod illa natura est creata. Vel concedo quod Christus est aliquid creatum, secundum quod homo, sed tunc stat *homo* pro *natura*, vel conceditur aliud membrum, quod Christus secundum quod homo, est aliquid increatum, dico quod tunc stat pro natura increata in ipso.

Ad secundum.

Ad aliud 5. *Physicor.* dico quod aliqua nata sunt præcise inesse toti secundum partem principalem, sicut crispitudo ; aliqua vero secundum omnes partes, vel secundum principaliores partes. Primo modo, quod denominat unam partem, denominat totum ; sed secundo modo vel tertio, non nisi insit secundum omnes partes, vel plures. Nunc autem si sanitas nata est inesse omnibus partibus, non tamen æqualiter, sed principaliter thoraci, si accipitur pro corde, quia si nata esset simpliciter inesse multis æque principaliter, cum uni parti possit inesse sanitas, alteri infirmitas, simul possent contraria inesse eidem supposito absolute.

12\. Quare homo denominatur sanus a thorace, et non dicitur Christus creatus a natura.

Vel aliter dico, quod Aristoteles non curat de Logica in illo exemplo, sed de re, cum dicit aliquid tripliciter moveri, hoc est, realiter inest, sive denominet totum, sive non ; videtur, si debeat salvari de virtute vocis, quod ex hoc quod inest tali parti, sequitur quod inest toti, oportet quod per *thoracem* intelligat partem principalem, cui si inest sanitas, non est compossibile quod infirmitas inest alicui parti, a qua potest totum denominari. Sed in proposito : Christus est creatura secundum humanitatem, si quoquo modo sit creatura, et ista pars non est principalior ipsius Christi, ideo non potest argui ex hoc, quod Christus est creatura, sicut quod homo sanatur secundum thoracem, sed quod creatura inest alicui intrinseco in Christo, sicut realiter ex alia parte sanitas inest alicui intrinseco in toto, licet ab illo non possit totum denominari.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus fuerit impeccabilis ?

Alens. 3. *p. q.* 14. *m.* I. D. Thom 3. *p. q.* 15. *art.* I. (ubi Cajet. et Medina) *et hîc q.* 2. *art.* I. D. Bonavent. *art.* 2. *q.* I. Richard. *art.* 2. *q.* I. Durand. *q.* 2. Gabriel. *q.* I. Palud. *q.* 2. Marsil. *hîc* 3. *p. q.* 9. Bassol. *q.* I. Rubion *ibidem.* Henric. *quodl.* 6. *q.* 6. Suarez 3. *p. d.* 33. *sect.* 2 Vasq. *d.* 61. Rada 3. *p. controvers.* 4. *articulo* 3.

1. Argum. 1. Circa duodecimam distinctionem quæritur primo : *Utrum Christus fuerit impeccabilis, ita quod non posset peccare ?* Quod non, Joan. 7. *Si dixero quod non novi eum, ero similis vobis mendax.* Sed ipse potuit hoc dicere, quia sic dixit ; igitur potuit dicere falsum ; igitur potuit peccare.

Secundum. Item, Augustinus 3. *de lib. arb.* melior est natura, quæ potuit peccare, quam quæ non potuit ; sed Verbum assumpsit naturam humanam meliorem et manentem meliorem, quia ipse assumpsit liberum arbitrium, et quidquid pertinet ad veritatem naturæ humanæ in nobis.

Tertium, Item, quod quis potest, si vult, absolute potest ; sed Christus potest peccare, si vult ; igitur absolute potest. Major patet per Augustinum de Spiritu et littera : *Illud habet quis in potestate, quod facit, si vult.* Idem vult Anselmus *secundo libro, Cur Deus homo, cap.* 10.

Contra. Oppositum, si potuit peccare, igitur potuit damnari ; igitur filius Dei potuit damnari.

2. Magistri. opinio. Dico ad quæstionem, quod beatitudo potuit poni causa quare Christus non potuit peccare, aut secundum aliam viam, potuit poni causa ex unione ad Verbum ; et hæc secunda videtur de intentione Magistri in littera, et Anselmi 2. *lib. Cur Deus homo, cap.* 10. quod quia erat assumpta ex unione, fuit impeccabilis. Ad hoc est ratio, non potest natura summe elevari ad summum *esse*, nisi potentia elevatur ad summum *agere ;* sed natura assumpta est summe elevata ad summum *esse ;* igitur ex eadem potentia ad summum *agere ;* igitur ipsa sic elevata non potuit peccare.

Ratio prima. Item, ad hoc est ratio specialis : Omnes operationes Christi sunt operationes Verbi per communicationem idiomatum ; igitur impossibile est naturam assumptam peccare, nisi Verbum oblique ageret ; sed hoc esset Verbum non esse Verbum ; igitur, etc.

Secunda.

SCHOLIUM I.

Ex vi unionis hypostaticæ præcise, natura assumpta non redditur impeccabilis. Ita Doct. hîc et supra d. 2. q. I. Sequuntur Henr. Rubion. Gabr. Marsil. Bassol. Durand. Rhada, citati, Ovando, Faber, Tartaretus et Leuchet. hic, et omnes Scotistæ. Christus secundum hanc sententiam non est impeccabilis ex vi unionis præcise. Quidam ita inflammati sunt,

ut dicant, contra hanc sententiam non rationibus, sed flammis agendum ; sed nihil solidum quo hoc probent, afferunt. Patres asserunt, et verissimum est, Christum esse impeccabilem, sed non asserunt talem esse ex vi unionis præcise.

3. Natura assumpta non aliter se habet in actu primo, quam si in se perso nata esset.

Dico tamen quod ex vi unionis non redditur ista natura impeccabilis, quia potentia non aliter se habens in ratione actus primi, non aliter se habet ad actum secundum, quia sic festuca manens festuca, posset producere totum universum. Sed ista potentia animæ, sive sit eadem essentiæ, sive aliud ab essentia, ex sola unione naturæ humanæ, non aliter se habet in ratione principii agendi quantum ad actum, quia illa natura est primo personabilis, et nunc personatur personalitate extrinseca, et eodem modo posset, si prius fuisset personata propria personalitate, et in nullo fuisset natura mutata in actu primo, si fuisset intrinsece personata antequam assumpta ; igitur ex hoc solo, quod est unitas, non aliter se habet quantum ad actum primum.

Item, appetens potest aliud appetere, et aliud, quousque habeat quietem in objecto ultimo ; sed natura assumpta ex hoc quod assumpta, non ultimate quietatur ejus appetitus, quia posset assumi dormiens, vel omnino non sciens quod esset assumpta, plusquam natura non assumpta, loquendo de potentia Dei absoluta. Ideo dico quod natura assumpta non est impeccabilis ex hoc, quod assumpta, nisi de congruo, quia, ut dicitur, Joan. I. *vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti*, hoc est, de congruo.

Natura assumpta ex hoc præcise non est impeccabilis.

4. Ad Magistrum.

Ad aliud in contrarium, dico quod Magister in littera intelligit quod natura de congruo non est privanda tanta plenitudine gratiæ, quamdiu est unita Verbo, non tamen vult hoc esse formaliter ex vi unionis. Idem intelligit Anselmus.

Ad rationem primam.

Ad primam rationem, dico quod natura non est elevata ex hoc quod assumpta, ad idem *esse* formaliter cum Verbo, nec potentia ad idem *operari* formaliter, sed tantum per communicationem idiomatum est idem *esse*, et eadem operatio ; formaliter tamen manet *esse* proprium naturæ humanæ aliud ab *esse* proprio Verbi.

Objectio 1.

Contra illud, Verbum supplet vicem suppositi creati, sed per concessa, si suppositaretur propria suppositatione, idem esset *esse* naturæ assumptæ, et per consequens eadem operatio formaliter utriusque.

Secunda.

Item, etsi non sit idem *esse* formaliter, non propter hoc sequitur quin sit vera generatio in nativitate Christi, quia ad hoc quod sit vera generatio, non requiritur quod *esse* omnino novum acquiratur, sed sufficit quod *esse* præhabitum communicetur naturæ humanæ.

Tertia.

Item, aliud videtur consequens ad illam opinionem, quæ ponit quod *esse* sit aliud ab essentia, quia potest esse vera generatio, per hoc quod essentia nova acquirit *esse* novum sibi, quod tamen non est simpliciter novum, sed ab alio præhabitum.

5. Ad objectionem 1.

Ad primum horum, dico quod si ista natura humana suppositaretur in se propria personalitate, esset præcise idem *esse* essentiæ et suppositi, quia suppositum non haberet *esse* aliud a natura. Sed hîc

sequitur oppositum, quia si hîc esset sic, esset idem *esse* formaliter suppositi, et naturæ humanæ, et tunc suppositum hîc non habebit proprium *esse*, sed tantum *esse* naturæ humanæ, sicut suppositum creatum non habet proprium aliud ab *esse* naturæ, sed idem formaliter. Vel igitur oportet hîc dicere quod Verbum nullum *esse* habet, nisi *esse* naturæ humanæ, vel quod dissimile est in proposito de natura, si supponitur in proprio supposito. Et cum dicitur, suppositum increatum supplet vicem suppositi creati, verum est in hoc, quod perimat dependentiam in actu naturæ ad suppositum, quia non dependet sic actu, sicut si non esset terminata actu, cum dependet ad suppositum extrinsecum ; tamen non causat identitatem formalem, sicut si natura suppositaretur in se, quia suppositum extrinsecum cum natura non habet *esse* ita formaliter idem, sicut suppositum intrinsecum, nisi Verbum nullum *esse* haberet aliud a natura humana, quia suppositum non dat *esse* naturæ, neque agere, sed e contra universaliter in creaturis.

Quomodo suppositum Verbi supplet vicem suppositi creati?

Ad object. 2.

Ad aliud, cum dicitur quod generatio potest terminari ad *esse* Verbi, ut hujus naturæ, quæro, aut intelligitur quod nihil sit novum, nisi quod *esse* sit hujus ? et tunc sequitur quod formalis terminus generationis est relatio rationis. Vel intelligitur quod terminus generationis sit *esse* illius naturæ, quod sit aliud ab *esse* Verbi, et tunc habetur propositum.

6\.

Ad tertiam. Naturam assumptam habere proprium esse distinctum ab esse Verbi, de hoc supra d.6.q.1.

Ad tertium, dico quod illud non est consequens ad illam opinionem, sed magis est contra ; quia quæstio ista est ventilata, an ex hoc quod assumitur natura humana, sequitur quod non sit aliud *esse* ejus quam *esse* Verbi, et nisi cum assumptione staret *esse* actuale naturæ humanæ formaliter aliud ab *esse* Verbi, sequitur quod imperfecte assumeretur natura humana, et quod si prius fuisset suppositata in se, ex assumptione destrueretur *esse* proprium naturæ, et si iterum derelinqueretur sibi, vel annihilaretur, vel esset generatio novi *esse* proprii ipsius naturæ. Dico igitur quod natura assumpta dicitur ens, non formaliter *esse* divino, nec sic communicatur potentiæ operatio eadem formaliter, sed tantum per communicationem idiomatum.

7\.

Ad rationem 2. opin. Magistri.

Ad secundam rationem prius factam, quæ est specialis de operatione Verbi, cum dicitur, omnes operationes operatur Verbum, quas operatur natura humana, dico quod nullam rationem causæ habet Verbum respectu operationis Christi, quam non habet Pater et Spiritus sanctus ; nec est operatio naturæ humanæ a Verbo, quæ non esset a tota Trinitate, sicut si esset natura humana sibi dimissa, sed tunc non esset communicatio idiomatum. Non tamen dicitur Verbum denominari ab operatione secundum naturam humanam, et si ipsa oblique ageret, non aliter denominaretur Verbum ab operatione aliqua, quam nunc tota Trinitas propter hoc, quod agit quantum ad substantiam actus, cum quis actu peccat, tamen male sonaret de Deo, quod Verbum oblique operaretur, et inconveniens est quod natura assumpta oblique agat, quia de congruo habet plenitudinem gra-

Si natura assumpta peccaret, an id tribueretur Verbo.

tiæ, sed non est contradictio naturam assumptam oblique agere.

SCHOLIUM II.

Impeccabilitas fuit ex perfectissima fruitione ejus, itaque non fuit præcise ex unione hypostatica, neque ex gratia, neque ex gloria (intensive loquendo de hoc), sed ex fruitione perfectissima Christi intensive et extensive. De quo vide Doctorem explicantem impeccabilitatem Beatorum, in Oxon. 4. dist. 49. quæst. 6. et ibi in Report. quæst. 5. Per hoc salvantur omnia, quæ objici possent contra Doctorem, quia nunquam asseruit Christum esse peccabilem, sed expresse docet esse impeccabilem, non tamen ex vi unionis præcise.

8. Auctoris determinatio. Quæ causa impeccabilitatis Christi.

Dico igitur quod causa impeccabilitatis naturæ in Christo, neque est unio ad Verbum, neque gloria, neque gratia, quia gratia non opponitur peccato formaliter, sed virtualiter, sicut causa opposito sui effectus, et hæc sicut causa contingens et secunda, quia potentia utitur habitu, et non e contra; sed nulla causa secunda et contingens simpliciter repugnat opposito sui effectus, quin talia possunt simul conservari de potentia absoluta Dei.

Quid igitur reddit illam naturam impeccabilem? dico quod plenissima fruitio, quam habuit Christus. Quomodo tamen stant simul, quod sit viator, et plenissime fruatur, patebit *distinctione decima octava*. Quæcumque enim sit ratio impeccabilitatis in aliis Sanctis, non potuit poni alia ratio impeccabilitatis in Christo, quamdiu fuit in via; difficile tamen videtur, si fuit impeccabilis, quomodo potuit mereri?

9. Ad argum. 1.

Ad primum principale, dico quod *dicere* potest dupliciter accipi, vel prout dicit exprimere vocaliter, vel prout dicit assentire mentaliter. Nunc autem dicens hanc conditionalem, si tu es asinus, tu es rudibilis, dicit duas Categoricas materialiter, quarum utraque falsa, si consideretur in se, non tamen est aliqua falsa, ut pars hujus conditionalis. Unde ista sic prolata, *si tu es asinus*, nec est vera, nec falsa. Isto modo potuit Christus dicere orationem, quæ secundum se considerata posset esse falsa, tamen nullus perfecte beatus potest dicere falsum.

Falsum non potest dici sine defectu naturali, vel morali.

Secundo modo, et maxime est hoc verum de Christo, qui videt omnia in Verbo, quia asserere talem orationem significativam non convenit, nisi utendo voluntarie ipsa; hoc autem non convenit, nisi ex defectu naturali, vel etiam morali, quia vel sic proferens deceptus decipit, vel non deceptus vult decipere? Si primo modo, est defectus naturalis, quia error et malitia; pœnalia sunt ignorare enim verum est malum pœnæ. Si secundo modo, proferens est vitiosus moraliter; neutro modo potuit Christus falsum asserere de potentia Dei ordinata, licet posset illa natura de potentia Dei absoluta.

10. Ad secundum. Melior est natura quæ potest peccare, scilicet inter creatas.

Ad aliud, dico quod Augustinus intelligit quod *melior est natura, quæ potest peccare*, quam quæ non potest, comparando naturas creatas ad invicem, quia melior est natura, quæ potest peccare et quæ potest bene velle, quam quæ non potest. Quomodo autem liberum arbitrium est in Christo, dictum est alibi*; quomodo autem pertinet ad libertatem prout est fundamentum ordinis, scilicet, sicut est in nobis, manebat in Christo perpetuo quantum ad id, quod est de essentia libertatis arbitrii creati.

* Vide in 2. d. 7. q. 3. n. 25. et d. 23. q. un. n. 9. et ult. num. 2.

Ad tertium.

Quod quis potest, si vult, libere potest, exponitur.

Ad aliud, cum dicitur quod quis potest, si vult, absolute potest, dico quod ista est falsa formaliter, ubicumque ponatur, quia hîc est una conditionalis in antecedente, quæ est necessaria applicata Deo, et consequens potest esse impossibile, sicut in proposito. Similiter de actu volendi potest antecedens esse necessarium, et consequens contingens, quia si voluntas tua vult aliquid, potest velle illud. Ideo antecedens hîc est absolute necessarium, *potest si vult*, et hoc consequens contingens, *potest velle*, quia ista voluntas potest non esse, ideo oportet addere, *quod quis potest et vult, et potest, vel debet illud velle, absolute et simpliciter potest*; aliter enim est propositio neganda, quia alibi illa propositio coassumpta est propositio conditionalis, propter implicationem incompossibilis in antecedente, ut si dicam, lapis potest volare, si vult; igitur potest volare, et sic intelligit Augustinus et Anselmus. Si autem sic applicetur ad Deum, nihil inconveniens sequitur, quia hæc erit falsa: *Deus potest velle peccare*.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO I.

Utrum possibile fuit conferri animæ Christi summam gratiam conferibilem creaturæ?

Alens. 3. *p. q.* 12. *n.* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 7. *a.* 9. *et hic q.* 3. *art.* 2. D. Bonav. *a.* I. *q.* 3. Richard. *a.* I. *q.* 3. Durand. *quæst.* 2. Gabr. *q.* I. Palud. *q.* I. Major *q.* 3. Suar. *tom.* I. 3. *p. d.* 22. *sect.* 2. Vasq. *d.* 45. *et* 47. Vide Scot. 2. *Metaph. q. ult. et* I. *Physic. q.* 12. *et in Oxon. hic quæst.* I.

1. Argument. primum. Quod non, quia quanto habitus perfectior, tanto actus perfectior, et quanto actus perfectior, tanto intendit habitum; igitur quanto anima Christi haberet actum perfectiorem, tanto erit habitus intensibilis; igitur non potest conferri animæ Christi tanta gratia, quin major esset conferibilis.

Secundum. Item, 2. *de Anima*: Ignis cresceret in infinitum, si apponerentur combustibilia; igitur pari ratione charitas creata potest crescere in infinitum, cum semper habeatur objectum excedens.

Tertium. Item, major perfectio requirit majus perfectibile; igitur summa gratia creata, esto quod esset, non posset recipi nisi in supremo perfectibili a gratia; igitur cum natura Angeli sit natura superior, ipsa est perfectibilis majori gratia.

Quartum. Item, ordo attenditur secundum influentias superioris ad inferius, et non e contra; igitur illud quod est inferius in natura, non potest influere in superius in Hierarchia; sed si anima Christi haberet summam gratiam, ipsa influeret in naturas Angelicas.

Contra. Oppositum, anima Christi fuit capax illius unionis, in qua fuit summa gratia collata, secundum Augustinum 13. *de Trin. cap.* 9.

QUÆSTIO II.

Utrum summa gratia sit collata animæ Christi?

Alens. 3. *p. q.* 12. *a.* 3. D. Thom. 3. *p. q.* 6. *a.* 11. *et hic q.* I. *art.* 2. D. Bonav. *a.* I. *q.* 2. Richard. *a.* I. *q.* 2. Gabr. *quæst.* I. Suar. 3. *p. tom.* I. *d.* 22. *sect.* 2. Vasq. *d.* 46. *et* 47. Scot. *in Oxon. hic.*

2. Argument. primum. Quod non, Augustinus 13. de Trinit. cap. 5. *Beatus est, qui habet quidquid vult, et nihil mali vult,* quod non est intelligendum, quidquid vult actu solum, quia sic posset viator esse beatus, sed quia habet quidquid potest velle, et hoc recte velle. Sed Angelus potest velle majorem gratiam quam anima Christi, quia secundum se est receptivus majoris gratiæ, cum sit natura nobilior, igitur Angelus non esset beatus, nisi haberet majorem quam anima Christi.

Secundum. Item, non oportet dare animæ Christi majorem gratiam, quam sibi sufficit ad hoc quod sit ita beata, sicut est apta nata; sed minor quam

sit suprema gratia, sufficit, quia anima Christi non est natura summa; igitur non est apta nata habere summam gratiam. Illud probatur secundo, quia si grave beatificaretur deorsum, adhuc minus grave quietaretur naturaliter, etsi non esset in centro, si esset in tali gradu approximationis ad centrum, qualis competeret suæ naturæ; igitur sic natura beatificabilis satis quietatur, si habeat gradum proportionatum suæ naturæ.

3. Tertium. Item, non est dare naturam summam creatam beatificabilem; igitur nec est dare supremam gratiam creatam. Consequentia patet, quia magis consistit ordo universi in perfectione specierum quam individuorum, et in hoc quod species sunt ordinatæ; sed naturæ intellectuales secundum speciem non requirunt statum in speciebus; igitur nec multo fortius gratia in individuis suis secundum gradus intensionis. Antecedens patet, quia quæcumque creatura intellectualis distat in infinitum a creatore; igitur perfectior creari potest.

Contra. Oppositum, Joann. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre.* Et Magister in littera dicit quod habet plenitudinem gratiæ.

QUÆSTIO III.

Utrum possibile fuit animæ Christi frui fruitione summa creata?

Doctores citati *quæstione prima et secunda.*

1. Argument. primum. Quod non. Voluntas habet rationem activi in via; igitur et in patria respectu frui, quia potentia habitu utitur, et non e contra. Sed natura inferior non potest esse activa respectu summæ fruitionis, quia alia natura nobilior cum eisdem causis concurrentibus, intensiorem causaret; igitur Angelus potest perfectius frui.

Secundum. Item, natura Angeli est assumptibilis de potentia absoluta Dei; cum igitur ista tria concurrant ad fruitionem, prima causa, gratia collata, et voluntas fruentis, et voluntas Angeli sit nobilior, fruitio potest esse nobilior, quia variata una per se causa, aliis remanentibus eisdem, fruitio erit perfectior, si ista una causa sit perfectior.

Contra. Oppositum: Possibile est animam Christi habere summam gratiam creatam, ut probatum est *quæstione præcedente*; igitur et summam fruitionem, quia Deus non ordinat aliquid ad finem, nisi posset illud finem attingere, quamquam aliquando frustraretur fine; summa gratia collata ordinatur ad summam fruitionem creatam.

SCHOLIUM I.

Posita explicatione gratiæ summæ, positive et negative, ponitur sententia communior, non esse dabilem gratiam, quæ non possit excedi; suadetur tribus claris rationibus.

5. Declaratio quæst. 1. Dico ad primam quæstionem, quod summa gratia, vel suprema potest dupliciter exponi, affirmative et negative. Si affirmative, tunc denotatur excessus respectu omnium aliorum, et sic Aristoteles dicit 9. *Topicorum, cap.* 15. quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit, quia oppositum in adjecto

est, quod excedat omnia alia, et tamen quod habeat superius, vel æquale. Isto modo dico quod non potest esse in anima Christi neque summa charitas, neque summa fruitio, quia impossibile est esse duo summa, et non est ulla gratia creata, quin Deus posset creare æqualem. Secundo modo exponitur superlativum negative, quod alia non excedant ipsum.

Gratia Christi non fuit summa positive. An detur summa gratia, quæ ab alia exedi non potest.

Ratio prima negativa.

Et tunc est iste primus articulus, an sit possibile summam gratiam esse in effectu, quæ non possit excedi ab alia? Et probatur quod non, quia si possit dari terminus certus, qui non possit excedi a gratia, aut hoc esset ex ratione formæ, vel ex parte agentis, vel ex parte susceptivi. Non potest dari status respectu formæ, quia ista forma spiritualis est quædam participatio divinæ gratiæ, vel charitatis; igitur cum semper gratia creata, vel charitas distet a charitate divina in infinitum, non potest dari certus terminus, ultra quem non convenit procedere ex parte hujus formæ. Licet enim non conveniat procedere in forma ruboris in infinitum, quin deveniatur ad aliam speciem, ut ad nigrefactionem, tamen licet procedatur in infinitum in charitate creata, nunquam devenietur ad aliam speciem, ut ad charitatem increatam. Nec potest dari terminus ex parte agentis, cum ipsum sit infinitæ virtutis intensive. Neque ex parte susceptivi, quia charitas ampliat suppositum et capacitatem suppositi, secundum illud Psalm. 118. *Latum mandatum tuum nimis*, *etc*. Unde charitas major disponit suppositum ad susceptionem majoris gratiæ.

6. Secunda.

Secunda ratio ad idem, quod non sit terminus gratiæ creatæ in effectu, quia quæcumque gratia producta differt ab idea sua in infinitum, quia idea gratiæ realiter non est aliud ab essentia divina. Ex hoc sequitur quod infinita sunt media inter quamcumque gratiam creatam et suam ideam, vel saltem possunt esse, et sic non est dare tantum gratiæ creatæ quin possit dari majus. Aliter sequitur eadem conclusio ex eodem antecedente, quia tantum potest produci, quantum potest imitari ideam suam, si esset productum; sed data suprema gratia, quæ posset creari, adhuc, si perfectius produceretur, perfectius imitaretur ideam suam, quia adhuc non attingeret ideam.

Tertia.

Tertia ratio ad idem, natura intellectualis non potest ita perfecte produci, quin adhuc posset produci superior illa, virtute divina; igitur nec potest aliquis gradus gratiæ ita perfectius creari, quin posset perfectior eo creari, quia semper natura perfectior est capax gratiæ secundum gradum ulteriorem. Antecedens patet, quia producta perfecta natura intellectuali, quæ posset creari, adhuc ipsa esset finita secundum gradus perfectionis intensive; igitur si sibi adderetur unus gradus perfectionis, non propter hoc esset infinita intensive, quia finitum additum finito non causat infinitum; sed non repugnat producto produci, quamdiu est finitum, quia finitum intensive quantumcumque sit perfectum, potest habere rationem producibilis a Deo.

SCHOLIUM II.

Creabilem esse gratiam tam magnam, ut excedi nequeat. Primo, quia si non est status, potest produci gratia in infinitum. Secundo, ex Philos. 3. phys. text. 69. cujus locum fuse expendit, et explicat procedere in permanentibus. Ita cum Doctore tenent Durand. I. 17. q. 4. et hic q. I. et 4. d. 44. q. 2. Cajetan. 2. 2. quæst. 24. art. 7. et 3. p. q. 7. art. 9. probans esse D. Thomæ. Henric. quodl. 5. quæst. 3. et quodl. 8. q. 8. Aureol. apud Capreol. 4. disp. 43. quæst. ult. art. 2. Æsculan. 3. phys. lect. 7. quæst. 3. Palud hic quæst. I. Cano de loc. cap. 14. Soncinas 8. Metaphys. quæst. 13.

7. *Summam gratiam esse creabilem simul.*

Dico tamen quod summa gratia causabilis potest esse simul in effectu. Illud probo sic, quia quælibet gratia causabilis distincte videtur ab intellectu divino; quæro igitur, cum videat hanc gratiam creatam, an videat istam distare per infinitos gradus medios ejusdem qualitatis ab alia gratia quam potest creare, vel solum videt eam distare per certos gradus? Si videat eam distare per gradus finitos, igitur summa creabilis finita est, et simul potest creari includens certos gradus, et tunc summa gratia creabilis potest simul esse in effectu, si videt distantiam infinitam secundum gradus ejusdem qualitatis intensive; igitur videt aliquem gradum infinitum intensive, aliter enim quilibet quem videt, distaret finite ab isto; et tunc sequentur duo impossibilia: Primum, quod talis gradus sit factibilis, et tunc aliqua creatura infinita esset factibilis. Secundo sequitur ex eodem, quod iste gradus potest creari unica creatione, cum videat eum distincte, et tunc iterum habetur propositum, quia ille gradus gratiæ est summus, qui potuit creari, et talis potest esse simul in effectu.

Et secundum hoc tenet ratio Philosophi, 3. *Phys. text.* 69. dicentis, *quantum potest esse in potentia, tantum potest esse in actu.* Et Philosophus arguit ibi de quantitate mobili; et ratio Philosophi est, quia non potest augeri magnitudo in infinitum, addendo partes ejusdem quantitatis, quia de illis loquitur, nisi semper auferatur ab alia magnitudine, quod additur huic, et ideo vult quod tantum est in natura corporea in actu simul, quantum potest magnitudo esse in potentia; et ideo cum *esse*, quod est actu corporeum, sit finitum, non potest aliqua magnitudo esse infinita in potentia.

Quantum est in potentia, tantum potest esse in actu exponitur.

8. Item, similiter est verum de quantitate virtutis, quod ipse probat de quantitate mobili, etsi non probetur per idem medium, quia cum crescit aliquid secundum quantitatem virtutis, non oportet quod addendo virtutem uni, auferatur virtus præexistens in alia, et detur sibi. Sed tenetur per hoc medium, quantam formam permanentem convenit esse in potentia causativa, tantum convenit esse simul in actu, et non tenet hoc de numero, nec de successivo. Ideo additur *forma,* ad excludendum numerum, quem non reputo habere formam extra animam, et additur *permanens,* ad excludendum successivum.

Numerus est eus rationis.

Ratio hujus propositionis est, quia unica potentialitate est materia permanentis in potentia ad unicum actum simul. Et Commentator ibidem ponit causam, quare numerus est in potentia infinitus, et non in actu; non autem magnitudo,

Omnes potentiæ ad formam permanentem, sunt unius potentiæ demonstratæ.

quia in uno processu proceditur ad materiam, in alio ad formam et actum. Et licet ista ratio modicum valeat, dicit tamen unam bonam propositionem quod omnes potentiæ, quæ sunt ad formam permanentem, sunt unius potentiæ demonstratæ. Oppositum est verum in discretis et in successivis, quia potentia quæ est ad actum permixtum, potentia non est una demonstrata ; sed quælibet potentia ad charitatem simul illo gradu vel illo est pars unius potentiæ demonstratæ, cum charitas sit forma permanens ; igitur quanta est in potentia causativa, potest simul esse actu in eodem.

Alia ratio opponitur : Quantam charitatem Deus potest creare, tantam potest creare, (subjectum includit prædicatum) ; igitur ponatur in *esse,* quantam potest creare, tantam creat ; igitur si potest creare infinitam, ponatur in *esse* quod actu causet infinitam ; hoc est impossibile, quia maxima, quam potest creare, potest esse simul in effectu.

9. Sed ista ratio non concludit, nisi ex evidentia prioris rationis, quando omnes potentiæ sunt partes unius potentiæ demonstratæ, quia de tempore et numero non concludit ista ratio, quia cum dicitur, *quantam potest,* etc. ista æquivalet huic : *Si tantam potest creare, tantam potest creare ;* et illa potest esse conditionalis, vel de conditionato extremo ; et si est conditionalis, vera est, quia tantum valet, si tantam potest facere, tantam potest facere, et tunc non debet poni consequens in *esse,* et antecedens non, quia si sic arguitur : Si tu potes currere, tu potes moveri, non debet hoc sic poni in *esse* : Si tu potes currere, tu moveris, quia antecedens est necessarium, cum hæc conditionalis sit necessaria : Si tu potes currere, tu potes moveri. Illud consequens est impossibile : Si tu potes currere, tu moveris. Et licet potentia sequitur ad potentiam, non tamen actus consequentis sequitur ad illam potentiam ; ideo debet sic poni in *esse,* si tu curris, tu moveris, ponendo simul antecedens et consequens. Si est de conditionato extremo sic, quantam potest facere, tantam potest facere, falsa est, nisi ubi est una potentia, sic dicendo, tantam potest facere, si tantam potest facere, quia hoc asseritur absolute, quod tantum potest facere simul.

Quantum potest Deus creare, tantum potest creare, exponitur.

SCHOLIUM III.

Summa gratia potest recipi in anima Christi. Pro explicatione hujus rejicit primo auctoritate et ratione, asserentes animam esse æque nobilem vel nobiliorem Angelo, et sic receptivam æqualis cum eo gratiæ. Item, asserentes capacitatem animæ augeri per unionem ad Verbum, vel per habitum, quia ista non solvunt intentum, quin si ponantur in Angelo, fiat majoris capacitatis ad gratiam. Explicat nihil hîc intervenire, quo impediri possit anima Christi a summa gratia, facit quod natura beatificabilis et gratia sunt prima extrema proportionis inter perfectionem et perfectibile supernaturalia ; ergo alterum respicit alterum in quocumque gradu.

10. Secundo dico quod ista gratia potest recipi in anima Christi, tamen per quem modum ? difficultas est. Dicunt aliqui quod anima est æque nobilis cum Angelo quantum ad naturam, saltem de anima Christi, quidquid sit de aliis animabus, et per consequens potest recipere

Quomodo summa gratia potuit recipi in anima Christi.

summam gratiam creatam. Alii dicunt quod anima Christi est nobilior quam natura Angeli.

Anima Christi non est æque nobilis, neque nobilior Angelo.

Sed istæ opiniones manifeste sunt contra Philosophiam, et contra auctoritates Sanctorum, et contra rationem. Philosophia enim ponit quod species per se ordinatæ non sunt ejusdem perfectionis ; igitur impossibile est animam Christi esse æque nobilem, vel nobiliorem in natura cum Angelo, quia anima facit per se unum cum natura corporali, Angelus non ; et ista conditio nobilior est simpliciter, quia competit Deo esse spirituale. Similiter Augustinus 12. Confession. *Duo fecisti Domine, unum prope te, ut Angelum, et aliud prope nihil,* ubi expresse vult quod Angelus est nobilissima creatura. Similiter Augustinus 3. *de Trinit.* 4. ponit totam naturam creatam subjectam naturæ Angelicæ, et 12. de Civ. Dei 15. *Angelus omnium creaturarum suprema;* et Gregorius *Moral.* 15. idem vult expresse, et super illud Ezechielis 28. loquens de Lucifero : *Tu signaculum, etc.*

Angelus summa creatura.

Ad hoc est ratio, si anima Christi esset nobilior in natura Angelo, quodlibet individuum unius speciei esset perfectius quolibet individuo alterius, illud est manifeste falsum.

11. Christus Angelis minor.

Item, Christus minor est Angelis secundum humanitatem ; non igitur est anima sibi æqualis.

Dicitur aliter, quod Angelus est nobilior in natura, sed ampliatur capacitas animæ per unionem ad Verbum. Vel dicitur quod datur sibi habitus unus, quo potest recipere majorem gratiam quam Angelus.

Anima Christi non est capax majoris gratiæ per unionem.

Contra primum, ex unione ad Verbum, nihil absolutum inest naturæ, quod non inesset, si esset per se, ut prius probatum est ; igitur cum capacitas animæ sit quid absolutum, tantæ gratiæ est capax per se.

Item, si per unionem amplietur capacitas animæ, igitur esto quod Angelus assumatur, majoris gratiæ esset capax quam anima Christi ; et tunc gratia, quæ fuit collata animæ Christi, non fuit summa creabilis.

Item, quod dicitur de habitu, nihil valet, quia licet major gratia posset recipi mediante majori habitu, eadem difficultas est, qualiter est quod major habitus recipitur in natura inferiori, quia iste habitus est immediate receptibilis in natura, cum non sit processus in infinitum.

Item, si Angelus reciperet talem habitum, posset recipere majorem gratiam, et ex quo est nobilior in natura, non repugnat sibi recipere nobilissimum habitum disponentem ad gratiam summam.

12. Susceptivum quadrupliciter determinatur ad certum gradum formæ infra summum.

Dico igitur quod anima Christi est simpliciter minoris nobilitatis in natura quam Angelus, et tamen recipere potest summam gratiam creabilem. Illud probo, quia quando aliquod susceptivum potest recipere formam, non impeditur quin possit recipere gradum supremum, nisi quadruplici de causa, verbi gratia : Primo, aer potest recipere calorem usque ad certum gradum, et non ultra. Secundo, quia calor, qui secundum certum gradum consequitur principia aeris, aliquando impeditur, quia illud receptum est

accidens per accidens, disconveniens tamen naturæ recipientis, ut caliditas in aqua inducta violenter. Tertio, cum agens agit per alterationem, et tunc longius est, antequam posset inducere terminum. Quarto, cum agens est impedibile ab actione. Sed gratia non sic secundum certum gradum consequitur animam, quod ipsam consequeretur ex principiis naturæ suæ, cum possit manere sine gratia, manente tota natura sua; neque est gratia disconveniens animæ, sed multum conveniens; neque agens inducens gratiam agit per alterationem prævíam, neque est impedibile ab actione sua. Igitur anima est receptiva gratiæ secundum quantumcumque gradum, et universaliter concedo quod quælibet natura beatificabilis potest quemcumque gradum beatitudinis creatæ recipere, quantum est ex parte sui, ita quod infima natura summam gratiam, et suprema natura infimam gratiam potest recipere.

13. *Quando extrema sunt prima alicujus proportionis, alterum in quocumque gradu respicit alterum.*

Item, ubi sunt extrema communia, quæ sunt prima extrema ejusdem communitatis alicujus proportionis, ibi unum extremum in quocumque gradu habet proportionem ad aliud extremum in quocumque gradu, ut patet de activo et passivo. Sed prima extrema hujus proportionis, quæ est inter gratiam et naturam beatificabilem, sunt ista, natura beatificabilis et gratia. Igitur ubicumque reperitur natura beatificabilis, ipsa est perfectibilis a gratia secundum quemcumque gradum, et similiter gratia secundum quemcumque gradum potest perficere quamcumque naturam beatificabilem. Patent igitur duo principalia, quod summa gratia creabilis potest esse simul in effectu, et quod quælibet natura beatificabilis potest eam recipere.

Decisio q. 1. superioris.

SCHO .

Summam gratiam datam fuisse animæ Christi, quia res est dubia, vult Doctor tribuere Christo quod nobilius est. Probat ex Scriptura et Sanctis. Ita Richardus hic art. I. q. 2. ad 2. Durand. q. I. Mars. 3. q. 10. art. I. Cajetanus 3. p. q. 7. art. 9. 10. 12. et 22. q. 24. art. 7. et omnes Scotistæ. Solvit argumenta primæ et secundæ quæstionis per doctrinam selectissimam.

14. *Summa gratia data animæ Christi.*

Ad secundam quæstionem dico quod summa gratia creata fuit collata animæ Christi. Hoc patet per Magistrum in littera, dicentem quod summam gratiam, quam potest Deus facere, dedit illi animæ; et Joannis 3. *Non ad mensuram dedit spiritum.* Quod non potest intelligi quod gratia data sit infinita, quia est oppositum in adjecto, quod sit creatura, et non mensurata; sed non ad mensuram, hoc est, secundum ultimum potentiæ naturæ divinæ dedit, quantum potuit. Idem patet secundum illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti.* Idem vult Augustinus 3. de lib. arb. *Quandocumque occurrerit tibi melius esse quam non esse, simpliciter hoc ponendum est ibi, etc.* Et quamquam hoc posset glossari, tamen quando non potest aliter fieri, universaliter est verum, quia licet totum tribuere creatori, et nihil creaturæ, esset eum plus magnificare quoad aliquid, tamen quoad aliud minus esset eum magnificare totum auferre a creatura. Sed misericordia non potest summe

Misericordia summa Dei quod summam gratiam dederit animæ Christi.

declarari, nisi detur in effectu summa gratia sine meritis, quia non arguit summam misericordiam, quod dat gratiam propter merita præcedentia ; igitur maxime manifestat misericordiam, quod tantam gratiam contulit animæ Christi sine meritis.

15. Argumenta quæstionis 1. solvuntur. Habitus summus non potest augeri.

Ad primum principale primæ quæstionis, cum dicitur, quanto habitus est perfectior, tanto actus est perfectior, et e contra, quanto actus intensior, tanto magis intendit habitum, verum est, quamdiu operans non est in termino, quia semper prius est circulus ; sicut in exemplo Aristotelis, si terra est madida, desiccatur, et sursum elevatur humiditas, et iterum descendit humectans terram ; tamen habitu existente in termino, non potest per actum intensum augeri, sed ibi est status ; sic cum quis habet summam gratiam creabilem, non potest illa ulterius augeri.

Ad secundam.

Ad aliud dico quod intentio Philosophi non est, quod ignis crescat in infinitum, quia statim post dicit, quod *omnium natura constantium, etc.* Sed intentio sua est, quod calor non est principalis causa augmentandi ad hoc quod crescit in infinitum, quia ad quantitatem indeterminatam ; terminus autem in augmento non præfigitur calore, sed a principali agente, ut ab anima vegetativa regulante.

16. An ignis in se possit apposito combustibili crescere in infinitum.

Sed quæ est veritas in se, possetne ignis in se crescere in infinitum, si apponerentur combustibilia ? Dico secundum intentionem Philosophi, sive esset dicendum de uno membro in corpore, ut de capite, illud membrum quantum est de se, posset plus convertere in sui naturam, quam quodcumque aliud membrum proportionabiliter, tamen virtus regitiva totius nutriti nunquam hoc permittit, nisi esset monstrum. Sic diceret Philosophus, quod ignis quantum est ex se posset agere, si apponatur combustibile ; virtus tamen regitiva universi hoc non permitteret ; ideo non est condensatio in universo, quin alibi est tanta rarefactio, et ideo ignis non notabiliter in una parte semper crescit, quin notabiliter decrescat in alia parte.

Præterea, esto quod permitteretur a virtute regitiva universi, adhuc non posset comburere plusquam totum universum, et illud est finitum secundum Philosophum.

Quid censent Theologi ?

Sed quid dicerent Theologi ex quo non invenitur quantum est ex se status ? Dico quod vel ponerent quod Deus potest creare alium mundum, et alium, et sic quod potest facere infinitum mobile, et secundum hoc dicerent quod ignis potest crescere in infinitum. Vel dicerent quod non potest Deus creare quantum infinitum in actu, et tunc dicerent quod non potest crescere in infinitum, quia non potest combustibile apponi in infinitum.

17. Ad tertiam. Major perfectio quando petit majus perfectibile.

Ad aliud, cum dicitur : Major perfectio requirit majus perfectibile, dico quod propositio est falsa, comparando formam substantialem ad accidentalem, quia perfectibile a forma substantiali est materia, tamen comparando ad invicem, quæ sunt ejusdem ordinis, vera est propositio de perfectionibus intrinsecis, tamen de extrinsecis non est vera, ubi illa non determinatur per in-

trinseca ; nunc autem gratia est perfectio extrinseca, et non determinatur ad gradum per principia intrinseca, sicut passio ex principiis suppositi, ideo maxima gratia potest habere infimum perfectibile in natura.

Ad quartam.

Ad aliud cum dicitur, superius solum in natura influit in inferius, dico quod hoc est verum in Hierarchia naturæ, falsa tamen in Hierarchia gratiæ infima. Natura enim beatificabilis in Hierarchia naturæ, potest influere in supremam, dum tamen inferior in Hierarchia naturæ sit superior in Hierarchia gratiæ. Unde Deus exinanivit se, accipiendo infimam naturam beatificabilem, quia noluit quod illa natura haberet de gratia, cui plus competeret de congruo, sed fecit infimam naturam in una Hierarchia, supremam in alia.

18.

Ad rationem I. opin. superioris.

Ad rationes pro prima via, cum probatur quod summa gratia creabilis non potest simul esse in effectu, dico quod quodlibet membrum deficit, quia ex ratione formæ est terminus certus, cum ibi limitetur ad gradum specificum. Et cum dicitur, illa forma est participatio charitatis divinæ, ita dico quod quælibet forma est participatio Dei, non propter hoc sequitur quod potest intendi in infinitum secundum partes ejusdem quantitatis et rationis intensive, non enim sic est participatio, quod capiat unam partem, et dimittat aliam. Et licet non posset deveniri ad aliam formam, donec veniatur ad charitatem increatam, tamen in aliis devenitur ad aliam formam, ut si intendatur rubor, devenitur ad albedinem. Ista terminatio omnino accidit, quod sit aliud, ad quod terminatur, quia, ut dicit Philosophus, non propter hoc finitur aliquid, vel terminatur, quia ad aliud terminatur, sed quia ex natura sua finitur propriis terminis.

Non ideo forma intensibilis in infinitum, quia est participatio infiniti.

Nec valet secundum membrum, quod agens non potest efficere nisi finitum in actu intensive, nec concludit tertium membrum, quia charitas ampliat suppositum. Illud enim est falsum universaliter, quia posterius ut posterius, nunquam tribuit aliquid priori, ut est causa hac causalitate, qua præcedit, sed capacitas susceptivi est prius natura quam habitus recipitur ; igitur nullam capacitatem habet susceptivum a forma, quia natura sua est sua capacitas.

Posterius nihil tribuit priori, qua prius est.

19.

Capacitas naturæ inaugmentabilis, accidentalis augetur.

Præterea, esto quod posset, adhuc non posset ampliari in infinitum, quia, ut prius dictum est, nulla est capacitas ad formam permanentem, nisi ad certum gradum illius formæ, ideo loquendo de capacitate, quæ est natura recipientis, nunquam illa augmentatur per habitum receptum, cum sit quid absolutum. Alia est capacitas propinqua, quæ est accidentalis, et illa potest ampliari per habitum, et sic meritum disponit dispositione propinqua ad hoc quod gratia augeatur, non tamen sic potest ampliari in infinitum.

Ad rationem secundam.

Quando inter distantia potest esse medium.

Ad aliud cum dicitur, quodcumque productum distat ab idea, dico quod quando distantia non attenditur per media, sed totaliter ex parte unius extremi, ibi nullum potest fieri medium, qualis distantia est inter *aliquid* et *nihil*, et inter omnia contradictoria. Talis est ista,

ideo non sequitur, suprema gratia creata distat in infinitum ab idea sua ; igitur possunt esse aliqua media.

20. Ad secundam propositionem, cum dicitur, si perfectius perfectissimo esset productum, adhuc perfectius imitaretur ideam, quia non adhuc attingeret eam. Dico quod verum est, sicut ex possibili sequitur quodlibet, quia impossibile est perfectiorem esse perfectissima gratia creata. Nec valet, non attingeret ideam suam, si talis esset, igitur imitaretur eam, nisi sicut ex impossibili quodlibet, quia idem esset de idea asini, quod de idea Angeli.

Ad rationem tertiam.

Ad tertiam rationem, dico quod etsi ascensus esset in gradibus proportionis, nunquam foret creatura infinita in perfectione, quia adderetur primo medietas perfectionis duplæ, et deinde medietas medietatis, et sic in infinitum, nunquam attingeret ad perfectionem duplam ; et si adderetur unus gradus perfectionis supremæ gratiæ creabili, adhuc non resultaret gratia infinita, et tamen impossibile est quod tanta sit creata. Alia enim est impossibilitas in creatura quam infinitas, ut si adderetur supremæ albedini unus gradus ruboris, et si per impossibile, per hoc intenderetur albedo, adhuc non faciet infinitam intensive, et tamen impossibile est tantam albedinem creari.

21. Argumenta quæstionis 2. solvuntur.

Ad primum principale secundæ quæstionis, cum dicit, beatus habet quidquid potest recte velle, concedo, quidquid potest recte velle de potentia ordinata. Unde non potest quis recte velle majorem beatitudinem, quam correspondet suis meritis, et tamen suæ naturæ plus congruit, loquendo de potentia obedibili. Ideo quantum potest ex natura et meritis velle, potest recte velle, et licet natura Angeli naturaliter posset velle tantam gratiam et beatitudinem, quantam potest anima Christi, non tamen potest recte velle, quia non ex hoc est recta, quia concordat cum regula sua in volito, sed quia vult quod regula sua vult eam velle ; et Deus non vult Angelum appetere tantam charitatem vel beatitudinem, quantam vult animam Christi.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod quælibet natura beatificabilis est nata recipere summam gratiam, nec potest beatificari summe, secundum quod est nata beatificari, si non habet summam gratiam creabilem. Et cum dicitur quod minus grave beatificaretur, etsi non esset in centro, dico quod si esset æqualis gravitas in appetendo cujuslibet gravis, quod esset in centro, nullum quietaretur summe, quod est natum quietari, nisi esset in centro, tamen gravia nunc appetunt esse in approximatione, quæ competunt suis naturis. Ideo determinant se ad certum *ubi*, secundum quod decet, tamen ablato intercepto inter quodcumque grave et centrum, statim petunt centrum.

Non omne grave petit esse in centro.

Ad tertium. Et si non esset status in naturis spiritualibus, adhuc posset esse gratia summa.

Ad aliud, dico quod sive esset status in natura creata beatificabili, sive non, adhuc status est in summa gratia creabili, quia, etsi possent in infinitum creaturæ beatificabiles creari perfectiores, adhuc finita esset nata recipere tantam beatitudinem, quantum est ex parte sui, quantam posset quæcumque supe-

rior. Similiter ad antecedens potest responderi sicut prius de distantia infinita.

SCHOLIUM V.

Pro tertia quæstione primum dictum : *Potuit conferri summa fruitio animæ Christi, Deo supplente vicem causæ secundæ*. Secundum dictum : *Voluntas Christi cum summa gratia non eliceret æqualem fruitionem cum Angelo habente æqualem gratiam*. Ita Doct. hic et 4. dist. 50. q. 6. Idem tenent Richard. ibi art. 2. q. 8. et art. 3. quæst. 2. Dur. dist. 14. q. 1. Palud. q. 1. Major hic q. 1. fin. Cajet. 3. p. q. 10. art. 4. et omnes Scotistæ. Oppositam tenent Thomistæ 1. p. q. 12. art. 6. Suar. 3. p. q. 10. art. 4. Vasq. 1. p. d. 47. Tertium dictum : *Anima Christi habuit summam fruitionem de facto*. Patet ex allatis pro q. 2.

22. *Declaratur q. 3. præsens.*

Ad tertiam quæstionem, dico quod possibile fuit animam Christi frui summa fruitione creata, quia Deus potest causare sine causa media efficiente quodcumque absolutum, quod potest causare cum causa secunda ; sed fruitio est absoluta ; igitur summam fruitionem creatam potest causare immediate, et ista receptibilis est ab anima quacumque, sicut summa gratia, ut prius probatum est, cum summa gratia ordinetur ad summam fruitionem ; igitur Deus potuit causare summam fruitionem in anima Christi.

Voluntas Angeli perfectius eliceret fruitionem quam anima Christi cum æquali gratia.

Sed si fruitio sit a voluntate creata active, non videtur quod voluntas animæ Christi possit tantam causare, quia licet gratia et voluntas concurrunt, voluntas est causa principalior ; igitur si illa sit inæqualis, potest effectus esse inæqualis. Sed voluntas Angeli est perfectius activa quam voluntas animæ Christi in natura sua ; igitur perfectius potest frui.

Dico quod si poneretur voluntas penitus passiva, faciliter diceretur, tamen qui dicunt quod essentiæ differunt specie Angeli et animæ, et potentiæ animæ et Angeli, similiter conveniens est eis dicere ex diversitate voluntatis a voluntate, si tota activitas sit a voluntate et gratia, quod fruitio Angeli est perfectior quam voluntatis animæ, quia operationes distinguuntur specie, ex hoc quod principia priora distinguuntur specie. Sed teneo quod fruitio animæ et Angeli non sunt alterius speciei, quia si sic, quodlibet individuum unius speciei esset perfectius quolibet alterius, et per consequens vel quilibet homo haberet perfectiorem quam aliquis Angelus, vel e contra, quorum utrumque est falsum, quia erimus æquales Angelis, cum ad quemlibet gradum Angelorum sint aliqui homines assumendi, et per consequens fruitiones eorum erunt æque perfectæ.

23.

Præter hæc, si fruitiones sint ejusdem speciei, videtur quod voluntates sunt ejusdem speciei, quia diversitas causæ principalis arguit diversitatem in effectu ; ideo dico quod voluntas Angeli et hominis non differunt specie, et tamen substantiæ eorum differunt specie. Et similis difficultas est de *recipere*, quia si ad hoc quod recepta differunt specie, sequeretur recipientia differre specie, ponentes voluntatem et intellectum differre specie, et cum hoc recipi immediate in essentia animæ, ponerent incompossibilia. Similiter receptum potest esse ejusdem speciei, et recipientia immediata diversarum specierum, quia album in ligno et lapide est ejusdem speciei, et ulterius superficies

ejusdem speciei tandem devenit ad substantiam, quæ in gradu corporeitatis hic et ibi habet identitatem specificam, et tamen recipientia ultimata sunt diversæ speciei, et iste gradus corporeitatis cum illo gradu speciei atomæ est idem identitate, non tamen formaliter. Et iste idem gradus specie continetur unitive in gradu ultimato ligni et lapidis, qui tamen differunt specie ; et sic idem gradus specie potest esse idem identitate, et contineri unitive in diversis speciebus ; sic est de gradu animæ sensitivæ in homine et bove. Similiter de passionibus entis. Ipsæ enim non sunt alterius rationis in hac specie et illa, quia in lapide est unitas et veritas, et non est alterius rationis in quocumque alio ente, quia si sic, tot essent coordinationes in passionibus entis, quot habet passiones alterius rationis. Tamen istæ passiones continentur unitive in eo, quod est alterius rationis, et sic idem et ejusdem rationis potest contineri unitive in diversis formaliter. Et sic concedo quod *intelligere* Angeli et hominis, et *velle*, et voluntas, et intellectus sunt ejusdem speciei, et tamen fundantur in essentiis, et continentur in his unitive duo formaliter alterius rationis, ut intellectus et voluntas.

Corpora humana et alia an idem speciei.

Voluntas et intellectus hominis et Angeli ejusdem speciei, 2. d. 1. q. 5.

24\. Ad 1. arg. 3. q. An voluntas sit principalior causa fruitionis.

Ad primum principale, dico quod Deus est prima causa activa et principalis respectu fruitionis, et voluntas creata causa secunda, et quælibet causa secunda, ut voluntas creata, potest in summam fruitionem, quantum est ex se, ut causa secunda coagens causæ primæ, si prima causa velit agere ad hoc quod ipsa summe fruatur. Tamen voluntas creata est causa activa principalior quam gratia, quia potentia utitur habitu, et non e contra, et quanto causa secunda est minus activa in natura sua, tanto prima causa plus agit. Hoc est possibile, si non ponantur voluntates, nec fruitiones alterius speciei, quia si ponerentur alterius speciei, non videtur facile quin perfectior esset fruitio Angeli quam cujuscumque animæ humanæ.

Ad secundum.

Ad aliud dico, quod Angelus si fuisset assumptus cum gratia æquali, non habuisset majorem fruitionem. Sed si voluntas Angeli esset magis activa, et gratia æqualis, et cum hoc causa prima æqualiter ageret, haberet majorem fruitionem, quam modo habet anima Christi ; sed posita voluntate magis activa, non æqualiter ageret causa prima.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

Utrum possibile fuit intellectum animæ Christi primo et immediate videre Verbum perfecte perfectissima visione?

D. Thom. 1. *p. q.* 12. *art.* 1. ubi Cajet. *art.* 5. D. Bonav. *ibi dub.* 3. Soto 4. *d.* 49. *q.* 2. *art.* 4. Capr. *q.* 4. *et alii aiunt repugnare visionem sine lumine gloriæ inhærente.* Sed cum Scoto *in Oxon.* 4. *dist.* 49. *q.* 11. tenent Vasq. 1. *p. d.* 46. Molin. *ibi q.* 12. *art.* 1. *d.* 2. Durand. 4. *dist* 49. *q.* 2. D. Thom. *ibi q.* 2. *art.* 7. *et alii.*

1. Argum. 1. Quod non, secundum Augustinum 83. *qq. q.* 2. Non potest quisquis rem intelligere aliter quam sit, nisi fallatur, et per consequens non potest unus intellectus plus intelligere quam alius, nisi alter fallatur; igitur non perfectius videt Verbum intellectus animæ Christi quam alterius sancti.

Secundum. Item, si sic, igitur intellectus animæ Christi posset videre Verbum sub ratione infiniti, aliter enim non videret ipsum suprema visione; consequens est falsum propter duo: Primo, quia intellectus increatus videt illud sub ratione infiniti, et per consequens istæ duæ visiones essent ejusdem speciei, quia objectum idem. Secundo, quia si videret Verbum sub ratione infiniti, comprehenderet ipsum.

Tertium. Item, quod non possit ipsum immediate videre, videtur, quia visio naturalis requirit lumen naturale proportionabile; igitur visio supernaturalis requirit lumen supernaturale; non igitur immediate videtur ab intellectu animæ Christi.

Quartum. Item, non potest esse actus ita perfectus ante habitum, sicut post, ut patet, 2. *Ethic cap.* 5. igitur non potest esse visio ita perfecta supernaturalis ante habitum, sicut mediante habitu; igitur intellectus animæ Christi non habet summam visionem Verbi immediate.

Contra. Oppositum, anima Christi potuit perfecte frui, et immediate, sicut probatum est; igitur et immediate videre, cum ad immediatam fruitionem requiratur immediata visio. Et confirmatur: Intellectus est immediata potentia respectu *intelligere*; igitur immediate potest in actum summum sibi possibilem.

QUÆSTIO II.

Utrum possibile fuit animam Christi nosse omnia in Verbo, quæ Verbum novit?

D. Thom. 3. *p. q.* 10. *art.* 2. *et hic q.* 2. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 2. *q.* 3. Richard. *art.* 2. *q.* 1. Durand. *q.* 2. Capr. *q.* 2. Suar. 3. *p. tom.* 1. *d.* 10. *sect.* 3. Vasq. *disp.* 50. *sect.* 1. Vide Scot. 7. *Met. q.* 14 *et* 15 *et in Oxon. hic.*

2. Argum. 1. Quod non. Si sic, cognosceret infinita, sed infini non est pertransire, 2. *Metaphys. text.* 13. ubi probat quod si causæ scibiles essent infinitæ, nihil posset sciri, et princi-

paliter quia virtus infinita non potest in plura; sed inconveniens est virtutem finitam ad tot se extendere in actu, sicut potest virtus infinita.

Secundum. Item, illuminationes de veritatibus revelatis fiunt ordinate; igitur Angelus, qui est superior in natura anima Christi, posset illuminare eam revelando sibi aliquid futurum; sed si ipsa videret omnia in Verbo, nihil novum posset sibi revelare.

Tertium. Item, si videat omnia in Verbo, igitur posset illuminare alias animas et Angelos; consequens est falsum, quia natura inferior non potest influere in superiorem; revelationes enim prius fiunt naturæ superiori quam inferiori.

Contra. Oppositum, Magister in littera, et adducit illud *Joann* 3. Animæ Christi *datur Spiritus non in mensura*; igitur omnia videt.

SCHOLIUM I.

Pro prima quæstione primum dictum: *Summa visio potest poni in anima Christi, ita ut repugnet eam excedi.* Patet ex dictis d. præced. ad quæstionem primam, de summa gratia, et q. 3. de summa fruitione, et eadem ratio est de visione. Secundum *Potest talis summa visio poni immediate a Deo in anima Christi sine ullo lumine prævio,* quia hoc requiritur tantum ad coefficiendum, et omnem efficientiam potest Deus supplere. Explicat fuse nullum prærequiri habitum ad visionem in ratione receptivi, vel formæ necessariæ ad agendum.

3\. Ad primam quæstionem sunt duo articuli: Primus, si intellectus animæ Christi potest perfici perfectissima visione et suprema? Secundus, si potest primo et immediate?

Suprema visio positive non potest poni in anima Christi, sed negativa. De primo dico ut prius, quod *suprema* potest accipi pro suprema creata vel increata. De increata certum est quod non, sed solum intellectus divinus. De secunda, vel debet exponi superlativum positive, vel negative. Si positive, adhuc dico quod non, quia non potest esse suprema visio creabilis in aliquo intellectu, quin æqualis possit creari in aliquo intellectu; sed suprema creabilis positive dicit excessum ad omnes alias creabiles. Si exponitur negative, ita quod non posset excedi ab aliqua alia creabili, sic dico quod potest summa creari, et potest recipi in anima Christi.

An possit anima Christi videre Verbum sine lumine. De secundo, si potest immediate videre Verbum per rationem infiniti, videtur quibusdam quod non. Primo quia *agere* præsupponit *esse*; igitur *agere* supernaturale præsupponit *esse* supernaturale; igitur *videre* supernaturale præsupponit *esse* supernaturale; igitur non potest primo et immediate videre Verbum.

Secundo ad idem: Si posset primo et immediate, sequeretur quod ex puris naturalibus possit in hanc visionem, et hoc maxime si intellectus sit activus in tali visione.

Tertio ad idem, sequeretur quod pari ratione posset voluntas frui immediate summa fruitione sine gratia vel charitate, sicut intellectus videre immediate essentiam, et tunc aliquis sine charitate posset frui summe.

4\. Dico ad hunc secundum articulum, quod intellectum posse videre Verbum immediate, potest intelligi dupliciter, vel immediatione formæ, vel immediatione in ratione recipiendi; verbi gratia, exemplum primi, etsi *intelligere* non mediet in ratione recipiendi respectu *velle*, tamen immediatione formæ vel effectus mediat. Exemplum secundi, superficies mediat in ratione recipiendi

colorem, etsi non in ratione causæ activæ.

Sed neutro horum modorum potest aliquid mediare in proposito, imo intellectus immediate videt Verbum, quia in ratione recipiendi nullus habitus potest mediare. Probatio, nam actus natura præcedit habitum, loquendo de habitu, qui generatur ex actibus; igitur susceptivum actus est prius natura habitu. Sed ejusdem speciei est actus sequens habitum et præcedens, et non differunt isti actus, nisi secundum perfectius et imperfectius; igitur idem susceptivum immediatum habet actus sequens et præcedens habitum ; igitur non recipitur actus in potentia mediante habitu.

In recipiendo nullus habitus potest mediare.

Item, probo hoc specialiter in proposito, quia si *videre* non immediate reciperetur in intellectu, igitur posset intellectus quietari citra ultimam visionem, quia in priori natura reciperet illum habitum immediatum, quo mediante est receptivus actus, et in illo haberet, quidquid esset natum recipere immediate et formaliter, et tunc quietaretur in illo.

5\. Si habitus esset ratio recipiendi visionem, esset beatior intellectu.

Item, sequeretur quod iste habitus posset formalius esse beatus quam intellectus, quia iste habitus est quid absolutum aliud ab intellectu ; igitur Deus de potentia absoluta posset facere illum esse per se, et in eo conservare illam visionem, et per consequens iste habitus posset quietari in objecto beatifico immediate, et tunc posset esse formaliter beatus, et principaliter. Hinc sequeretur quod nunc formalius esset beatus quam intellectus, quia in habitu esset visio immediate, sicut formalius superficies coloratur quam paries; igitur non est ponendus aliquis habitus immediatius in ratione receptivi.

Neque in ratione formæ est aliquid medians, quod habeat rationem causæ effectivæ, quia ex quo ista visio est quid absolutum, Deus potest eam immediate causare in intellectu absque omni agente mediante ; non igitur oportet ponere aliquid medians in ratione activi, nec in ratione receptivi inter potentiam et visionem.

6\. Non esse necessarium lumen inhærens ad visionem Dei.

Modus ponendi est iste, quia in visione naturali, non ponuntur media prima inter objectum et potentiam, nisi lumen vel habitus, et hoc duplici de causa, vel quia objectum non est secundum se motivum potentiæ, vel quia non movet sine lumine, sicuti patet de colore respectu visus. Commentator 2. *de Anim.* dicit quod exemplum Philosophi 3. *de Anim.* quod *color est potentia visibilis in tenebris*, etc. inductum est ad manifestationem, non ad verisimilitudinem, cum sit per se visibilis, sicut homo est risibilis. Sed in proposito neutrum oportet ponere, quia si objectum naturaliter visum posset supplere lumen naturale, ad hoc quod tale objectum videretur, non oportet ponere aliud lumen, sed objectum infinitum potest supplere omne lumen intellectuale naturale et supernaturale.

Ex duplici causa ponitur lumen habitus in intellectu.

Similiter habitus ponitur in visione naturali, vel in intellectione, ut cessante actu aliquid remaneat in potentia, unde posset iterum in actum ; sed si actus esset ita mansivus sicut habitus, non oportet ponere habitum, quia perfectior est poten-

tia, quamdiu manet cum actu, quam si habitus tantum maneat in ea; sed in proposito actus potest manere perpetuo; igitur ibi nulla est necessitas ponendi habitum; unde si objectum sit præsens, ipsum sufficit ad visionem sine habitu, si objectum possit videri, et præsentia habitus sine præsentia objecti non juvat.

7. Dices, etsi non requireretur ex parte potentiæ, requireretur tamen ex parte objecti, ut habitus scientialis, vel species, quamquam objectum sit præsens.

Contra, probatum est prius quod habitus, ut distinguitur contra speciem, nec sufficit, nec requiritur; ideo dico quod excludendo omne medium potest intellectus animæ Christi videre Verbum primo et immediate summa visione creabili negative.

SCHOLIUM II.

Voluntas animæ Christi (idem de intellectu) est imperfectior voluntate Angeli, et ideo non potest tantum agere quantum illa actione de genere Actionis, sed potest tantum, vel plus operari et frui, quia hoc non est agere, sed dilectionem in se habere, undecumque causetur, alioquin Deus non frueretur, quia non elicit, nec agit suam fruitionem. Seclusa autem charitate a voluntate et omni habitu ab intellectu, verius est, quod coefficerent visionem et fruitionem, Deo supplente vices habituum, quamvis Doctor hic relinquat hoc ut dubium, alias sæpe absolute asserit, et de voluntate habet in Oxon. dist. præced. q. 3.

8. Sed esto quod intellectus se habeat active respectu visionis, et voluntas respectu fruitionis, possetne intellectus summa visione, et voluntas summa fruitione frui immediate sine omni habitu supernaturali, et hoc comparando voluntatem animæ Christi ad voluntatem Angeli? Dico quod in hoc sunt duo articuli: Primus est, si voluntas animæ vel intellectus possent esse ita activæ sicut voluntas vel intellectus Angeli? Secundus articulus est, si potest voluntas creata frui sine gratia, vel intellectus videre sine lumine?

Voluntas animæ Christi non est perfectissime activa inter creaturas.

Ad primum dico quod voluntas animæ Christi non potest esse perfectissime activa in natura sua inter voluntates creatas, nec intellectus, esto quod sit activus, quia cum voluntas sit activa potentia in natura, ipsam esse perfectius activam, quam sit voluntas Angeli, esset ipsam esse perfectiorem in natura sua, et ideo non potest tantum agere actione de genere Actionis, quæ est elicere volitionem, sicut posset voluntas Angeli si natura Angeli fuisset assumpta, et tamen cum hoc stat, quod potest agere ad summam fruitionem, et quod non esset fruitio nobilior in voluntate Angeli, etsi natura Angeli, fuisset assumpta, quam modo sit in voluntate animæ Christi. Non enim ex hoc fruitur, quia elicit dilectionem, sicut intellectus est intelligens, sed *frui* est esse diligentem, a quocumque dilectio eliciatur. Ideo licet non posset summe agere actione de genere Actionis ad fruitionem, tamen potest summe frui termino actionis de genere Actionis, et sic summe agere, quod est operari, actione de genere Qualitatis, quia esto quod ninil ageret actione de genere Actionis, adhuc posset summe frui, et summe agere, quod est operari, quia non propter hoc quod causa secunda perfectius agit, erit perfectior, quia causa principalis prima agens cum causa secunda debiliori,

Frui non est elicere amorem, sed amare.

plus agit quam fecit cum fortiori, supplendo defectum causæ debilioris; ideo licet intellectus et voluntas ponantur activa, adhuc possent agere ad summum actum, licet non summe ad summum.

9. Sed dubium est, an istæ actiones differant specie? Quia licet fruitiones æque perfectæ possint causari totaliter a prima causa in voluntate Angeli et hominis, esto quod voluntates tantum se habeant passive, vel esto quod agant actione ejusdem speciei, tamen si actiones voluntatum differunt specie, necesse est fruitiones differre specie ex diversitate specifica causæ prioris. Vel si Deus assumeret Angelum, et æqualiter coageret voluntati Angeli, sicut modo voluntati animæ Christi, illa fruitio esset perfectior, cum tamen dictum sit quod non potest perfectior fruitio creari; dico quod terminus ponitur ex parte formæ fruitionis, et non ex parte causæ agentis. Unde illa fruitio, quæ non est in voluntate animæ Christi, intenditur ad gradum animæ, quod ita ultra illam non est gradus creabilis. Et si Deus coageret voluntati Angeli, quæ est magis activa in natura, non posset coagere nisi ad illam, ideo impossibile est, quod tantum coagat causæ fortiori in agendo sicut debiliori.

10. *An causa prima possit agere cum secunda priori, sive secunda posteriori.*

Ad secundum articulum, dico quod dubium est si causa simpliciter prima potest agere cum causa secunda priore, et supplere actionem causæ secundæ posterioris, quia licet Deus posset causare effectum immediate sine omni causa secunda, tamen dubium videtur, si agat cum una causa secunda, an possit supplere actionem causæ secundæ posterioris? Ut si solum habeat eamdem actionem ad generationem hominis, quam haberet, si pater et mater agerent, dubium videtur, si Deus potest supplere actionem patris et matris, sole agente uniformiter? Et videtur quod sic, quia si Deus potest supplere omnes actiones causarum secundarum immediate; igitur potest supplere actionem unius, dimittendo aliam habere actionem suam.

Causa universalis an movet particularem.

Contrarium videtur, quia causa secunda universalis movet causam secundam particularem, ita quod causa secunda posterior movet mota a causa priore universali; igitur non potest Deus supplere actionem ejus, nisi possit habere rationem causæ moventis motæ; hoc autem videtur impossibile. Ponentes enim potentiam esse causam principalem objecto movente, vel e contra, non videntur ponere quod potentia sine objecto posset causare visionem, nec etiam e contra; nec etiam videtur probabile secundum ponentes quod pater et mater sunt activa in generatione prolis, quod posita actione patris posset Deus supplere actionem matris.

11. Dico quod si talis est ordo inter causas secundas, quod non potest causa secunda principalior agere, nisi moveat actualiter minus principale, vel quod actio causæ minus principalis non possit suppleri a quacumque alia causa, tunc impossibile est quod voluntas perfectissima fruitione fruatur, et quod ibi habeat actionem suam sine causa secunda subordinata sibi, Deus tamen posset immediate supplere actionem utriusque causæ; et tunc si

ponitur voluntas agere ad fruitionem, non potest hoc poni sine charitate agente, ut causa subordinata. Si autem teneatur quod posita actione causæ magis principalis, potest Deus supplere actionem alterius causæ secundæ subordinatæ, tunc dico quod de potentia absoluta Dei posset voluntas frui, agendo cum causa prima sola, etsi non prius natura daretur gratia coagens. Nec oporteret quod Deus haberet actionem moventis moti, quia ex hoc quod supplet actionem illius causæ, non oportet quod moveatur, nec universaliter aliquid movetur inquantum agit; nec sequitur quod visio possit causari sine objecto terminante, sed sine motione activa ejus. Similiter mater se habet passive in generatione prolis, et si cum hoc habeat rationem activi, totam illam actionem posset Deus supplere posita actione patris.

SCHOLIUM III.

Ad primum explicat quando intelligens rem aliter quam est, fallitur. Ad secundum, intellectum creatum videre infinitum in se, de quo in Oxon. I. d. I. q. I. et ult. et ostendit hinc non sequi, visionem creatam et increatam esse ejusdem speciei, neque infinitum comprehendi a finito. Ad quartum, declarat quando actus potest esse æque perfectus ante habitum, et an *agere* supernaturale supponat tale *esse*.

12. Ad 1. arg. 1. quæstionis.

Ad primum principale primæ quæstionis, cum dicitur, non potest unus intellectus plus alio intelligere, dico quod abstrahere non est decipere; sic abstrahentium non est mendacium, sed est considerare hoc sine illo, hoc est, non considerando illud. Sic igitur non potest unus intellectus plus intelligere rem, si dicat quod illa res est plus in se, nisi alius intellectus, vel iste fallatur, quia quisquis intelligit rem esse aliter quam est, fallitur, tamen potest aliter intelligere rem, scilicet intelligendo ipsam, non cointelligendo illud sine quo non existit. Tamen plus potest unus intellectus intelligere quam alius, hoc est, quod actus unus potest esse intensior et perfectior ejusdem objecti, quam actus alterius intellectus; neuter tamen fallitur, sed uterque non videt æque clare.

Intelligens rem aliter quam est quomodo fallitur.

Ad aliud, cum dicitur quod intellectus animæ Christi videret Verbum sub ratione infiniti, concedo quod sic facit minimus intellectus, si quietetur; non enim potest quietari nisi in infinito sub ratione infiniti, quia quilibet intellectus est totius entis. Ideo non quietatur nisi in illo objecto, in quo est quodlibet objectum suum, quantum potest esse, sed solum in essentia divina sunt omnia intelligibilia eminenter. Et confirmo hoc, quia nullus intellectus beatus satiabitur, nisi in videndo Deum trinum, et ista est maxima infinitas, quod sit unitas in substantia, et trinitas in personis.

Ad secundum. De hoc 3. d. 17 q. 1. et ult.

Intellectus non quietatur nisi in infinito.

13. Ad 1. probationem.

Ad primam probationem, cum dicitur quod visio intellectus creati et increati essent ejusdem speciei, dico quod non sequitur, quia bonum est ex causa integra, secundum Dionysium, malum autem potest esse ex una; ideo quando plura requiruntur ad unum effectum specie, unitas unius concurrentis non sufficit; distinctio cujuscumque prioris sufficit ad diversitatem effectus. Licet igitur distinctio objectorum sufficiat ad distinctionem actuum, unitas tamen

Unitas objecti non identificat actus speciе.

non sufficit ad unitatem. Similiter, si objectum est illimitatum, esto quod tota visio activa sit ab objecto, adhuc potest causare diversas visiones specie in diversis passis. Et esto quod essent passiva ejusdem speciei, possent visiones distingui specie ab objecto eodem habente diversas visiones in unitate. Neque habetur a Philosopho, 2. *de Anima*, *text.* 33. quod identitas objecti sufficit ad identitatem actus. Et sic 7. *Physic. text.* 21. ex diversitate specifica termini bene potest esse diversitas motus specie, non tamen ex identitate termini identitas motus, quia ad eumdem terminum specie et numero potest esse motus rectus et circularis, qui tamen sunt incompossibiles. Si autem alicubi ita est, quod ex identitate objecti possit argui identitas actus, hoc est solum de objecto adæquato actui.

14. Ad secundam. Videns infinitum non ideo comprehendit. Quid est comprehensio.

Ad secundam probationem, cum dicitur quod si intellectus animæ videret objectum per rationem infiniti, tunc comprehenderet essentiam. Dico quod non sequitur, quia nunquam est comprehensio objecti a potentia, nisi quando tanta est intellectivitas potentiæ intelligentis, quanta est intelligibilitas objecti intellecti; aliter enim actus non potest esse adæquatus objecto, et propter hoc potentia talis non comprehendit objectum.

Dicitur tamen ab aliis quod quietatur intellectus animæ Christi in hoc quod videt essentiam, et infinitas concomitatur essentiam. Sed illud non valet, quia concomitans non quietat, nisi ipsum directe videatur, quia licet videns coloratum aliquod, viderem quotcumque colores concomitarentur, nisi in illo quod ego video directe contineretur quodlibet visibile, quamquam in concomitante includeretur, non quietaretur visus meus, nisi viderem illud concomitans; sic in proposito.

15. Ad 3. argumentum.

Ad aliud, dico quod in visione naturali non requiritur lumen proportionabile, nisi quia objectum non est sufficienter lux, vel quia non potest videri sine luce. Sed quando objectum ex se totum supplet quod esset requisitum, ibi quærere aliud lumen esset simile quærenti candelam ad videndum Solem.

Præterea, et si plura requirantur in inferioribus ad actum, non potest argui quod tot requirantur in superioribus ; ex pluralitate enim imperfectorum non potest argui pluralitas perfectorum, quia quæ sparsim continentur in inferioribus, unitive continentur in superioribus.

16. Ad quartam. Quare actus non est ista perfectus ante habitum ut post ?

Ad aliud cum dicitur, non potest esse actus ita perfectus ante habitum sicut post, dico quod hoc est verum in habitu morali, duplici de causa, vel quia potentia de se non est summe inclinata ad actum, vel quia objectum non æqualiter potest agere in potentiam non inclinatam, sicut in potentiam inclinatam ; neutrum est verum in proposito.

Actus ante habitum potest esse perfectissimus.

Vel aliter dico, quod perfectissimus actus intelligendi naturalis potest haberi ante habitum, quia principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus, ideo notitia terminorum potest esse perfectissima negative ante habitum principiorum, quia assensus intellectus ipsorum simplicium, ut termini sunt per se noti, potest esse prior

omni habitu principiorum, et si postea causetur major notitia simplicium, hoc non est ex habitu principiorum, sed ex intensiori consideratione simplicium, ideo habitus principiorum potest esse sequens naturaliter perfectissimum actum. Similiter est in syllogismis, quod actus perfectissimus potest præcedere habitum, et aliquando ex illo generatur habitus, et aliquando non.

17. * Ad primum argum. supra n. 3, et seqq. Agere præsupponit esse, exponitur.

Et quando probatur in secundo articulo principali *, quod habitus supernaturalis est medians, quia *agere* præsupponit *esse*, dico quod an sit ibi habitus de facto, vel non, nescio, tamen non est necesse ponere ibi habitum, quia ex parte susceptivi assero quod nullus mediat. Unde loquendo de *agere*, quod est actus secundus, concedo quod *agere* præsupponit *esse* naturæ, loquendo de *agere* de genere Actionis ; loquendo tamen de *agere* supernaturali, quod est operari, et non *agere* de genere Actionis, dico quod non prius requirit *esse* supernaturale, quia potest in supernaturale in primo instanti, quod habet *esse* supernaturale, et hoc habent ipsi ponere, qui ponunt *intelligere* recipere. Si enim non immediate in natura esset *recipere* alicujus supernaturalis, esset processus in infinitum, quia ante hoc esset illud *recipere* alicujus supernaturalis, et ante illud aliud in infinitum, vel sicut dicimus, supernaturale de genere Qualitatis, quod est *operari*, non præsupponit *esse* supernaturale. Tamen loquendo de genere Actionis, quod est *elicere operationem*, concedo quod *agere* supernaturale præsupponit formam supernaturalem. Sed tunc accipiendo minorem, quod *videre* est sic agere, falsum est, quia videns non videt, quia elicit visionem, sed quia recipit, quia æqualiter videret, et si non eliceret.

Agere supernaturale an supponat esse tale.

18. Ad secundum. Posito habitu supernaturali in potentia an naturaliter agit per ipsum.

Ad aliud contra illud, dico quod non sequitur, quod ex puris naturalibus videret essentiam divinam, si immediate possit in hanc visionem sine habitu mediante, imo magis sequeretur quod naturaliter naturalitate creaturæ posset, si poneretur habitus, quam non, quia cæcus miraculose illuminatus postea naturaliter videt ; igitur si habitus iste esset datus creaturæ supernaturaliter, adhuc creatura, mediante illo habitu creato, posset Deum videre naturaliter. Sed si talis habitus non concurrat, impossibile est quod Deus videatur naturaliter a creatura, quia nihil præcedit visionem in ipsa creatura, nisi quod non sufficit ad hoc, quod actu videat Deum intuitive. Neque cum actu videt Deum, videt eum ex naturalibus creaturæ, neque ex eo quod est naturale Deo, quia non videt Deum intuitive actu, nisi ex concursu causæ superioris agentis et inferioris (si ponatur potentia activa), et iste concursus neque est naturalis Deo, neque creaturæ.

Nullum intellectum videre Deum naturaliter. præter suum.

Ad tertium.

Ad tertium ibidem cum dicitur, si intellectus potest immediate videre, igitur pari ratione voluntas frui, quia posset voluntas perfici summa fruitione sine charitate ; concedo quod de potentia Dei absoluta potest creare summam fruitionem creabilem et gratiam ; non enim alligatur potentia sua hoc medio, tamen ali ter facit Deus de potentia ordinata.

SCHOLIUM IV.

Sententia D. Thomæ 1. p. quæst. 12. art. 8. et 3. p. quæst. 10. art. 2. animam Christi non videre omnia, quæ videt Verbum, quia hic comprehenderet illud, refutatur primo, quia plus est videre infinitum intensive quam extensive, et tamen illa visio non comprehendit. Secundo, cognoscens unum effectum Dei, non comprehendit eum ut causam illius effectus. Tertio, rejicit exemplum D. Thomæ. Vide Fab. dist. 14. cap. 1. et 2. et Pitigian. artic. 1. refutantes solutiones Thomistarum.

19. *Decisio quæstionis secundæ.* Ad secundam quæstionem, cum quæritur *an anima Christi novit in Verbo omnia, quæ novit Verbum*, distinguitur de notitia Verbi. Quædam novit notitia simplici, sic enim novit fienda et non fienda ; quædam novit scientia visionis, quæ facta sunt, et quæ sunt fienda. Primo modo intellectus animæ Christi non novit omnia, quæ Verbum ; secundo modo novit. Patet primum, quia si sic, essentia comprehenderetur ab intellectu animæ, quod probatur dupliciter sic ab aliis :

Primo sic, quanto principium perfectius cognoscitur, tanto plures conclusiones in ipso videntur, et per consequens si omnes conclusiones videntur, igitur et principium perfecte cognoscitur et comprehenditur.

Secundo sic, qui cognoscit unum effectum, aliquam habet cognitionem causæ, et qui plures effectus ejusdem causæ, plus de illa causa ; igitur qui omnes effectus videt, causam totaliter comprehendit ; non igitur videt intellectus animæ Christi in Verbo omnia quæ videt Verbum.

20. Dico quod ista ratio non valet, primo, ista consequentia non valet : Iste cognoscit omnes effectus virtualiter contentos in causa ; igitur comprehendit causam, quia cognoscens propinquius causæ, plus cognoscit de causa quam cognoscens remotius, si neutrum cognoscitur nisi per istam causam. Sed infinitas intensiva est immediatius essentiæ divinæ, quam infinitum extensive, quia infinitum intensive includitur in eodem instanti naturæ, in quo essentia est ens, cum essentia sit pelagus infinitum, et illud instans naturæ præcedit omne infinitum extensive. Similiter illud est immediatius essentiæ divinæ, cum sit prius in ratione cognoscibilis quam infinitum extensive ; igitur si cognoscens infinitum intensive, ut infinitum, non comprehendit essentiam, neque si cognoscat quod imperfectius est, ut infinitum extensive, propter hoc comprehendit essentiam, quia comprehensio est quando tanta est intellectualitas potentiæ, quanta est intelligibilitas objecti. *Magis sequitur comprehensio in visione infiniti intensivi quam extensivi.*

Item, videns unum causatum, non propter hoc comprehendit causam, ut causa hujus effectus perfecte ; neque videns effectum secundum, propter hoc videt causam illius effectus, ut causa est perfecte ; neque plus de causa, inquantum est causa primi effectus, cum ista sint disparata ; igitur non propter hoc quod videt omnes effectus, perfectius cognoscit causam inquantum hujus effectus ; igitur non propter hoc, quod videt omnes, comprehendit causam inquantum causa. *Quid est comprehensio.*

21. Dico igitur ad probationem, quod cognoscens principium, perfecte cognoscit conclusionem, sed e con-

tra est fallacia consequentis, convertendo consequentiam, quia causa secundum quod est causa effectus, non capit aliquam perfectionem ab illo effectu, quia sic idem esset causa sui ipsius, sed principium, ut notum, causat notitiam conclusionis; igitur non propter hoc, quod conclusio est nota, perfectius cognoscitur principium intensive. Nunc autem licet perfectius cognoscere principium intensive, concludat conclusiones plures extensive cognosci, nunquam tamen e contra ex pluralitate conclusionum cognoscitur principium intensius, quia accipiatur principium in gradu *A* et sit nonus gradus, sit decimus gradus comprehensivus principii, quæro an cognito principio sub gradu *A*, possit cognosci aliqua conclusio, vel non? Si sic, qua ratione una, sic secunda et tertia, cum quælibet æqualiter contineatur virtualiter in principio. Si non possit cognosci aliqua conclusio cognito principio in gradu *A*, vel igitur sic cognoscere ipsum non erit aliqua cognitio principii, et tunc nulla conclusio posset cognosci citra gradum ultimatum comprehensivum principii, si non possit aliqua notitia haberi de conclusione per principium in illo gradu. Vel si sub illo gradu possit aliqua cognitio haberi de conclusione una, potest aliqua haberi de qualibet conclusione virtualiter contenta; igitur ex pluribus conclusionibus cognitis non habetur perfectior cognitio extensiva principii, sed solum quod ad plura se extendit, cum ex pluribus conclusionibus homo considerat perfectius quidditatem terminorum simplicium principiorum, et tunc intensius cognoscitur principium, quia perfectius cognoscitur quidditas incomplexorum, et hæc est præcisa cognitio principii, ut principium.

Ex perfectiori cognitione principii cognoscuntur plures conclusiones.

SCHOLIUM V.

Ponit quatuor modos, quibus intelligi potest animam Christi videre omnia in Verbo, et tenet quartum modum, scilicet videre omnia habitualiter, id est, actu primo, quia in hoc quod videt Verbum formaliter, videt omnia alia habitualiter in eo, quod aliis animabus non conceditur. De quo vide eum in Oxon. hic a num. 20. et ibi Schol. quo ex variis locis ejus ostendimus hanc esse propriam ejus sententiam, quam hic expresse habet, et sic eum intelligunt et sequuntur Faber, Pitigian. Ovand. et alii Scotistæ hic. De aliis modis vide eum ibidem a num. 9.

22. **Anima Christi videt omnia in Verbo quadrupliciter. Primus modus.**

Dico igitur ad quæstionem, quod posset poni quod intellectus animæ Christi omnia videt, quæ Verbum videt, quadrupliciter; vel actualiter, vel habitualiter et utrumque dupliciter actualiter, quod videat omnia actu elicito, ita quod habeat propriam visionem cujuslibet visi; tamen in Verbo, sicut multa videntur in speculo, quæ habent propriam visionem ibi, et secundum hanc viam sequitur quod intellectus animæ Christi actu videt infinita, et quod habet infinitas visiones distinctas in actu simul, quod tamen negatur communiter.

Secundus.

Secundo potest intelligi, quod omnia videat actualiter, non per proprias et distinctas visiones, sed quod illa visio sit una formaliter, et multæ virtualiter, et habet unum objectum adæquatum, ut essentia divina, et infinita secundaria. Sed illa opinio ponit quod est una in actu, et infinitorum intellectorum. Et licet non ponat infinitas visiones

Una visione omnia videre difficilimum.

in actu, tamen ponit unam infinitam in actu intensive, quia illa una eminenter continet omnes illas visiones proprias, quas posuit opinio prior, et non videtur probabile quod aliqua sit visio in actu infinita intensive alicujus creaturæ.

23. Tertius Henrici opinio.

Tertio posset poni quod videt omnia habitualiter, et hoc dupliciter. Primo per habitum sibi concreatum, quod omnia videt in Verbo habitualiter. Sed iste habitus est prius * improbatus, quia non posset esse unus habitus, quo possent omnia videri, quæ videntur a Verbo, nisi esset unum objectum adæquatum habitui, in qua omnia visa eminenter continentur, et tunc iste habitus esset respectu Verbi, quod prius est improbatum.

*2. 3. q.10.

Quartus.

Quarto potest intelligi, quod videt omnia habitualiter, hoc est, in actu primo, sicut habens scientiam reducitur primo de potentia essentiali, et tamen dicitur scire habitualiter, cum est in potentia accidentali ad actum considerare cum vult.

24. Sententia propria.

Ista scientia est actus primus in memoria, et istum modum teneo. Sic enim intellectus animæ Christi videt in Verbo omnia, quæ habet virtualiter, hoc est, actu primo, quia in hoc quod videt Verbum formaliter, videt omnia habitualiter, quæ videt Verbum isto modo, et illud quod est sibi ratio videndi Verbum, est sibi ratio videndi omnia alia in Verbo in actu primo. Et isto modo non est de aliis animabus, quia aliæ animæ videntes Verbum, nunc vident hoc, nunc vident illud, secundum quod Verbum vult objicere hoc illi videnti, et illud alteri videnti ; sed non objicit simul omnia quæ videt, cuilibet videnti Verbum. Sed oppositum est de anima Christi, quia essentia divina objicit omnia intellectui animæ Christi, ita quod per conversionem intellectus animæ Christi per imperium voluntatis, ad quodcumque quod Verbum videt, potest illud videre, ita ratio habet suum objectum primum, ut Verbum ; ergo simul objiciuntur sibi omnia, sed non intellectui aliarum animarum.

Quid habet anima Christi in visione ultra alias animas.

Dices, quid habet ex hoc ista anima ultra animas alias ex hoc quod quælibet alia anima potest quodcumque videre, etsi non simul ? Etsi enim specialiter repræsentet essentia divina sibi omnia, et alteri animæ, tamen ipsa non potest simul intelligere infinita. Dico quod sicut est de speculo voluntario, quod ponit Avicenna 6. *Natural. part.* 4. *cap.* 6. quod si omnia repræsentet simul cui vult, alteri vero non omnia, et si ille cui repræsentat, non simul omnia videt, hoc non est nisi ex defectu videntis. Nunc autem experimur in nobis quod quanto plura simul intelligimus, tanto ea indistinctius cognoscimus ; ideo cum anima Christi sit ejusdem naturæ cum anima nostra, si infinita simul videt, indistinctissime ea videt. Tamen ista habet ultra alias animas, quod videt futura in Verbo, si ad ea se convertat, per Damascenum *lib.* 3. *cap.* 6. non autem alia creatura, nisi ex revelatione speciali, aut ex verisimilibus conjecturis.

25. Ad arg. 1. secundæ q. Infinitum non convenit pertransire, exponitur.

Ad primum principale, dicitur quod videt infinita habitualiter modo prius dicto. Ad auctoritatem Philosophi 2. *Metaphys.* dico quod non convenit infinita pertransire, inci-

piendo ab uno, et capiendo hoc post hoc, neque Deus posset sic intelligere infinita, quia si nunc inciperet intelligere hoc instans, et semper intelligeret unum post aliud, nunquam pertransiret omnia instantia futuri temporis infiniti. Et sic intelligit Philosophus, cum scientia sit rei, cum causas ejus cognoscimus; si dependeret ex infinitis causis, ipsa non posset cognosci. Nec sequitur quod virtus infinita, et finita possunt in æqualia, quia virtus infinita potest actu simul intelligere infinita distincte. Virtus autem finita tantum habitualiter, et esto quod actu intelligeret infinita, adhuc intelligeret ista finite, et non distinctissime; exceditur igitur causa finita ab infinita in modo intelligendi, et non in hoc quod potest actu in plura simul.

Ad secundum. An Angelus possit illuminare animam Christi.

Ad aliud, dico quod absolute loquendo, Angelus posset illuminare animam Christi inspiciendo ad naturam, si anima Christi non se convertit ad videndum futura, posset Angelus loqui sibi, si revelatio fiat, tamen si convertat se ad omnia revelata, illa potest videre. Item, de potentia ordinata Dei non fit revelatio secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem Hierarchiæ, quamquam aliter posset fieri de potentia absoluta Dei.

Ad tertium Anima Christi illuminat Angelos.

Ad aliud, concedo quod anima Christi est primum in Hierarchia suprema, et quamquam esset infimum in natura beatificabili, adhuc esset capax cujuscumque visionis Dei supremæ, quia non differunt visiones hominis et Angeli specie; et anima Christi influit in alias animas et in Angelos habentes superiores naturas in gradu naturæ, quia ista est superior in gradu gratiæ, et influxus est sicut revelatio secundum ordinem gratiæ, non autem secundum ordinem naturæ de potentia ordinata Dei.

QUÆSTIO III.

Utrum anima Christi perfectissime novit omnia in genere proprio?

Alens. 3. *p. q.* 13. *m.* 7. D. Thom. 3. *p. q.* 11. *art.* 6. *et hic q.* 3. D. Bonavent. *art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 3. *et* 4. Capr. *quæst.* I. Durand. *q.* 3. Suar. 3. *p. tom.* I. *d.* 17. *sect.* I. *et* 2. Vasq. *d.* 54. Vide Scot. *de primo Princ. c.* 4. *concl.* 9.

1. Argument. 1.

Quod non. Luc. 2. *Jesus proficiebat ætate et scientia;* igitur accepit cognitionem de novo.

Secundum.

Item, ad *Hebr.* 5. dicitur *didicisse obedientiam.*

Tertium.

Item, Christus fuit rationalis, quantum ad animam; igitur cum rationalis sit discurrere, ipse potuit per discursum novam notitiam acquirere.

Quartum.

Item, Christus fuit viator; igitur vere competebant sibi, quæ viatori debent competere, et per talia acquirere notitiam ex sensibilibus; certum est enim quod Christus habuit novas sensationes.

Contr

Oppositum, Magister in littera: *Nullam ignorantiam Christus accepit.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, animam Christi novisse omnia scientia infusa, non tamen acquisita, sed in hac profecit, refutatur quoad utramque partem. Primo, quia secundum ipsum, non dantur duo accidentia ejusdem rationis simul, et istæ duæ scientiæ sunt talia. Secundo, si

habet scientiam infusam omnium, videtur quod nullam acquirere potest.

2. Opinio S. Thomæ.

Dicitur ad quæstionem, quod notitia in genere proprio dicitur dupliciter, quædam infusa, quædam acquisita. Anima Christi non habuit notitiam acquisitam omnium in genere proprio; habuit tamen omnium notitiam infusam, quia Deus concreavit sibi tantam gratiam, quantam potuit creare; igitur pari ratione notitiam, etc. Hoc videtur per per illam auctoritatem, Isaiæ 2. *Egredietur virga, etc*, et subditur, *spiritus scientiæ,* etc, et saltem habuit habitualem omnium, hoc est, notitiam in actu primo; non autem habuit notitiam acquisitam omnium, quia ipse habuit intellectum possibilem et agentem, et notitiam principiorum in actu primo, in quo virtualiter continentur conclusiones; igitur potuit acquirere scientiam novam in genere proprio.

3. Oppugnatur.

Sed contra istum Doctorem est, quia ipsemet tenet quod duo accidentia differentia solo numero non possunt simul esse in eodem; sed cognitio acquisita et infusa in genere proprio, sunt ejusdem speciei, quia licet cognitio in Verbo, et cognitio in genere proprio differant specie, non tamen cognitio infusa et acquisita, quando utraque est in genere proprio, quia cognitio rerum in Verbo, et in genere proprio differunt formaliter ratione objecti ormalis, quamquam idem sit objectum materialiter. Sed quælibet cognitio in genere proprio, sive sit infusa, sive acquisita, est objecti formalis unius, quia est ejus sub propria ratione. Nec variatur effectum specie propter diversa agentia quia species eædem numero, quæ nunc causantur ab objecto, possent fuisse immediate creatæ a Deo; igitur cognitio in genere proprio infusa et acquisita ejusdem objecti non differunt specie, quia diversitas causæ efficientis specie non arguit diversitatem effectuum specie. Hoc declarat Augustinus 3. *de Trinitate* 6. de genitis per propagationem et putrefactionem, quæ dicit posse esse ejusdem speciei. Idem vult Augustinus *in epistola ad Deo gratias*. Idem vult Ambrosius *de Incarnatione*.

4.

Contra conclusionem in se: Ejusdem objecti, et sub eadem ratione formali, non sunt simul duæ cognitiones perfectæ, quia alia superflueret; sed cognitio in genere proprio infusa et acquisita sunt ejusdem objecti, et sub eadem ratione formali objecti.

Impugnat aliud dictum D. Thomæ.

Item, quod dicitur, quod potest novam notitiam acquirere, quia habet intellectum agentem et possibilem, non concludit, quia augmentativa potentia fuit in Adam, quando fuit in summo aucto *esse*. Sic Sancti habent intellectum et possibilem et agentem; nec posita causa, quæ quantum est ex se possit in effectum, oportet quod causet effectum, quia potest præveniri a causa fortiori dante terminum in quem posset, si non esset præventa; igitur non oportet quod causa causet terminum nisi careat termino. Similiter cum quis considerat principia, et omnes conclusiones inclusas, non oportet quod exeat in plures, quia datur terminus. Sic si anima Christi habuit notitiam omnium, non potuit ulterius aliquid acquirere, nec prop-

ter hoc ibi frustra ponebatur intellectus agens et possibilis, quia sunt de perfectione naturæ animæ intellectivæ.

SCHOLIUM II.

Primum dictum : *Anima Christi non novit omnia actualiter elicitive, nec intuitive, nec abstractive, quia sic excederet in infinitum intellectum nostrum*. Secundum : *Anima Christi habet species omnium quidditatum, neque omnia per unam, vel paucas repræsentari possunt*, de quo in Oxon. 2. d. 3. q. 10. et 11. hoc modo novit omnes quidditates habitualiter. Tertium : *Non novit actu simul omnia singularia, quia non per species quidditatum*, de quo ibidem q. 11. quia individuationes aliquid addunt super naturas; ibidem q. 1. et 6. nec per species proprias omnia individua cognoscit, quia essent infinitæ, bene tamen aliqua per species infusas, et etiam per proprias acquisitas, de quo ibidem q. 11. Quartum : *Singulare est per se intelligibile, licet a nobis non pro hoc statu*, explicat id : *Intellectus est universalium, etc.* licet intellectus non impeditus singularitatem capiat, et sensus non.

5. Mens Auctoris. Cognoscere rem in proprio genere quid sit. An Deus ita cognoscat.

Dico igitur ad quæstionem, quod animam Christi nosse omnia in genere proprio, potest multipliciter intelligi, quia cognoscere in genere proprio, proprie est cognoscere rem formaliter in se, non ut relucet in aliquo in quo continetur eminenter; et sic nihil extra Deum potest a Deo cognosci in genere proprio, quia si extrinsecum informaret ejus intellectum, vilesceret ejus intellectus. Sed intuendo se videt omnia extra se clarius, quam aliquis alius intellectus in genere proprio, tamen in quolibet alio intellectu a Deo, cum notitia rerum in Verbo stat notitia earum in genere proprio, quia omnis intellectus est totius entis, et nisi videatur totum ens, non habe omnem notitiam, quam potest habere simul; igitur stat quod anima Christi habuit notitiam rerum in Verbo, et tamen in genere proprio. Potest igitur quæstio intelligi, quod anima Christi novit omnia in genere proprio habitualiter vel actualiter, et utrumque dicitur abstractive vel intuitive, et utrumque dupliciter, vel de cognitione quidditatum vel singularium.

Dico igitur, loquendo de cognitione actuali, anima Christi non novit omnia, nec abstractive, nec intuitive actu elicito uno, nec pluribus simul; quia si actualiter videret infinita, simul excederet in infinitum intellectum nostrum; hoc est impossibile, cum sint ejusdem speciei. Experimur enim quod intellectus noster non se extendit simul actualiter in infinita, nec extendere potest; imo valde indistincte intelligit plura simul actu, si illa intelligantur per diversas species. Si quæritur, an possit intelligere intuitive sic omnia? hoc pertinet ad aliud membrum, an scilicet posset simul videre omnia habitualiter.

Anima Christi non potuit intelligere infinita actu.

6. Anima Christi novit habitualiter omnes quidditates non per unam, vel paucas species de quo 2. d. 3. q. 10.

Si autem intelligatur quæstio de omnibus quidditatibus, vel singularibus, dico quod simul novit habitualiter omnes quidditates, quia hoc est de perfectione intellectus. Sed per quid novit omnes quidditates? Dico quod neque per unam rationem, neque per multas acquisitas, quia non potest una ratio distincte repræsentare omnes quidditates, nisi istæ quidditates contineantur eminenter in illa, secundum omnem rationem intelligendi. Sed nulla talis potest poni in intellectu creato, nisi poneretur quod inferiora solum distinguuntur a superioribus per negationes, ita quod causa semper

superior contineat totam entitatem inferioris, et inferior partem superioris cum negatione, quod est impossibile. Habuit igitur ista anima per infusionem notitiam quidditatum per species sibi concreatas.

Cognoscere singulare, actu, et ejus existentiam, diversa sunt.

Si intelligatur quæstio, an novit omnia singularia simul, et hoc actualiter et abstractive, vel actualiter et intuitive? dico quod non, nec est idem cognoscere singulare actualiter et intuitive, et cognoscere existentiam singularis, quia singulare non est idem quod existentia, cum abstrahat ab existentia; si tamen poneretur quod universale sufficeret ad cognoscendum singulare perfecte, et tunc per hoc quod cognosceret quidditates perfecte abstractive, cognosceret singularia, consequens esset dicere quod simul novit omnia singularia. Sed primum est falsum, quia impossibile est quod per quidditatem cognoscitur singulare perfecte, nec ita per hoc quod cognoscitur, quia singulare addit supra naturam, et quidditatem, ut probatum est de individuatione; igitur addit in cognoscibilitate; igitur cognitio unius non sufficit ad cognitionem alterius. Si igitur cognosceret omnia singularia simul, sequeretur quod illa haberet multas rationes ejusdem speciei simul, quia rationes proprias cujuscumque individui, et sequeretur quod actu essent infinita singularia cognita per memorias in actu, quod communiter negatur; et supposito quod sit negandum, dico quod non novit simul omnia singularia, nec proprie dicitur scientia singularium, etsi notitiam eorum haberet.

Cognitio universalis non sufficit ad notitiam singularis, 2. d. 3. q. 11.

7. Dices, si non novit omnia simul, igitur vel nullam notitiam singularium habuit infusam, vel pari ratione qua quorumdam, et omnium. Dico quod probabile est quod nullorum singularium habuit notitiam infusam, potuit enim acquirere, cum occurrerent sufficienter; vel si habuit, habuit aliquorum, et aliquorum non. Ratio potest esse, quædam erant nobiliora, et illorum notitiam habuit infusam, non ignobilium.

Dices, singularia non sunt per se intelligibilia, igitur non habuit notitiam singularium per se. Antecedens patet; tum quia sensus est singularium, intellectus universalium per Philosophum; tum quia nos non distincte intelligimus singularia, igitur nec anima Christi, cum sit ejusdem rationis.

Singulare per se intelligibile.

Dico quod quodlibet singulare cujuscumque generis, est per se intelligibile, licet non a quocumque intellectu æqualiter, quia ex quo intellectus est totius entis, et in singulari nihil est intrinsece, quin sit positivum, quodlibet in eo est per se intelligibile, et ipsum in se est per se unum; igitur per se intelligibile, quia licet pars entis per accidens sit per se intelligibile, non tamen totum, cum non sit per se unum.

8. Item, quodlibet est intelligibile ab intellectu Dei, ita singulare sicut universale; igitur et a quocumque intellectu, absolute loquendo, cum quantum est ex se, sit totius entis, licet impediatur secundum istum statum lapsum. Ideo de potentia ordinata non potest dici singulare per se intelligibile a quocumque intellectu, non quia objectum non

sit in potentia propinqua, quantum ex parte sui, sed quia intellectus non movetur nisi a phantasmate vel a natura, quæ gignit phantasma, quorum neutrum est hoc ut hoc, natura enim est prius natura quam sit hæc ut hæc. Ideo singularitas non movet intellectum nostrum, quia illud est principium movendi, quod assimilat sibi effectum. Ideo singularitas se habet tantum concomitanter ex parte moventis intellectum, quia nihil movet intellectum nostrum nisi natura, vel phantasma, et ideo intellectus, qui sic movetur a re, non capit hoc, ut hoc; sed respectu intellectus Dei, non sic est, quia ab illo immediate cognoscitur hæc ut hæc.

Singularitas non movet intellectum. Intellectus noster a quo movetur.

9\. Sensus quomodo est singularium.

Et cum dicitur, *sensus est singularium*, dico quod impossibilius est singulare per se sentiri, quam per se intelligi, quia principium immutandi sensum non potest esse nisi natura, ut natura; igitur non immutat, ut *hæc*, ideo sensus non cognoscit per se singulare, ut *hoc*. Quia si sint duo corpora in eodem loco, nullus sensus judicabit ibi dualitatem accidentium, esto quod illa duo sint alba; igitur solum refertur sensus per se in naturam, et non in naturam, ut *hæc*. Quomodo igitur intelligit Aristoteles? Dico quod dicit quod intellectus est universalium, quia intellectus sicut potest in universale, sic potest in singulare, et sic potest in utrumque. Nunc autem sensus sic potest in singulare, quod nullo modo potest in universale; Philosophus enim accepit naturam, ut communicatur, et in illam naturam potest sensus, quam singularitas concomitatur, et ista natura, ut natura non est universalis.

Sensus singularitatem non capit. Intellectus est universalium, exponitur.

10 Quomodo sensus novit singulare.

Et si igitur nullus sensus discernit diversitatem inter duo accidentia ejusdem speciei posita in eodem *ubi*, proprium est sensui cognoscere singulare, hoc est, naturam communicatam, nullo modo universale; intellectus vero potest in utrumque per se.

Et cum dicitur postea quod nos non distincte cognoscimus singulare, dico quod hoc est ex ordine ad phantasmata. Vel esto quod intellectus noster accipiat notitiam immediate a re, quia tamen in statu isto non potest moveri a natura ut *hæc* per se, hinc est quod non intelligimus nunc singulare directe et per se. Si tamen intellectus esset separatus ab istis impedibilibus, per se cognosceret singulare ut *hoc*.

SCHOLIUM III.

Primum dictum hujus litteræ : *Anima Christi non novit omnia intuitive in genere proprio, nec simul, nec successive, quia non erant ei omnia præsentia et existentia*. Secundum : *Non novit omnia intuitive per memoriam, quia hæc supponit omnia nota intuitive in se*, de quo late 4. dist. 45. quæst. 3. ubi de utraque memoria intellectiva et sensitiva. Tertium : *Christus hac scientia intuitiva in proprio genere profecit*, Lucæ 2. profecit etiam scientia abstractiva actuali. In discursu hujus quæstionis videtur non admittere scientiam per se infusam in proprio genere in anima Christi ; quod tenent Durand. hic q. 3. et 4. Alm. et Gabriel hic, Richard. art. 3. q. 1. et 2. et Alens. 3. p. q. 13. m. 1. et 2. et D. Bonavent. quia admittentes infusam tantum loquuntur de infusa per accidens. Medin. 3. p. q. 9. art. 6. hæc censurat, nullo aut futili nixus fundamento.

11 De notitia intuitiva animæ Christi.

Ulterius, si intelligatur quæstio de cognitione intuitiva animæ Christi, dico quod cognitio intuitiva potest esse universalis et naturæ, et ipsius singularis; et ista cognitio potest esse actualis, vel derelicta ex

actuali, quam habet memoria ex præteritis secundum hoc, quod aliquando erant præsentia, sicut post visionem actualem habet memoriam, quod tunc vidit. Nisi enim talem cognitionem posset quis habere post actum per hoc quod derelinquitur ab actu, non posset homo pœnitere de præteritis, quia non recoleret quod talem actum commisit; et dictum est prius quod actus, ut aliquando præsens, est primum objectum memoriæ, cum quis memoratur de præteritis, et ista cognitio habitualis est derelicta ex actuali, quæ aliquando infuit. Actualem autem cognitionem et intuitivam de omnibus non potest anima Christi simul habere; nec successive infinitorum, quia cognitio intuitiva non est nisi quando res est præsens. Sed nunquam erunt omnia sibi præsentia in tali distantia, in qua nata est videre ea intuitive. Ideo secundum istam cognitionem intuitivam proficiebat Jesus, quia contradictio est quod ipse habuisset simul infusam cognitionem intuitivam omnium, et quod multorum habuit postea cognitionem intuitivam, quæ tunc non erant. Unde glossare sic Evangelia, quod *ipse proficiebat* similitudinarie, *et cœpit tristari et mœstus esse*, est subvertere totam Scripturam Evangelicam. Sicut enim vult Augustinus 83. *q. q.* 9. sic glossare Scripturam, quod ipsa non habeat veritatem, reddit Scripturam suspectam, quia sic posset dici ad aliam auctoritatem, glossando eam similitudinarie, ideo dicta Evangelica sunt vera historialiter. Dicta tamen Christi, et aliorum bene habent aliquando alium sensum, quam litteralem, ut, *Ego sum vitis vera*. Sed illa, quæ Evangelistæ narrant historialiter, semper sunt vera ad litteram.

Memoria unde generatur, de hoc 4. d. 45. q. 3.

Anima Christi non novit omnia intuitive, sed profecit in hac scientia.

Dicta Evangelii vera historialiter.

12. Species non repræsentat rem intuitive de hoc 2. d. 3. q. 11.

Contradictio est igitur quod sit cognitio intuitiva in genere proprio, et quod res non sit, quia species non potest sufficere ad cognitionem intuitivam sine præsentia rei, quia species æqualiter potest repræsentare objectum re existente et non existente; igitur non sufficienter causat cognitionem intuitivam existentiæ rei.

Item, multas veritates contingentes novit illa anima intuitive postea; illæ non potuerunt esse notæ ex notitia terminorum, quia tunc non essent contingentes; igitur vidit tales veritates intuitive, quando actu erant.

Primo igitur, neque habuit actualem cognitionem intuitivam omnium singularium, neque derelictam ab intuitiva actuali, quia illa non est nisi ex hoc quod prius infuit cognitio intuitiva actualis, et multorum tunc non habuit notitiam actualem, nec derelictam ex actuali.

13. Ad 1. et 2. argum. Christus profecit in notitia intuitiva.

Ad auctoritates Evangelii et Apostoli, dico quod ita veræ sunt litteraliter secundum hunc intellectum, sicut quod ego didici, ita enim vere incepit pavere, et acquirere notitiam intuitivam, sicut ego.

Ad tertium.

Ad aliud, concedo quod Christus potuit ratiocinari, nec tamen oportet quod propter hoc acquisivit novam cognitionem abstractivam conclusionis, quia prius habuit cognitionem saltem de quidditatibus, et esto quod aliquis cognosceret unum principium partiale, quantum ad omnes conclusiones, quamquam ipse ratiocinaretur, non acquireret

Non oportet quod anima Christi vidit omnes quidditates, vel conclusiones.

plures conclusiones. Nec tamen dicere oportet propterea quod illa anima vidit omnes quidditates et principia conclusionum, quin potuit addiscere aliquam conclusionem, quia causa potest cognosci virtualiter, et tamen non omnes conclusiones, et sic anima Christi habitualiter omnem scientiam, quæ est actus primus, habuit. Séd ista cognitio non proprie est cognitio conclusionis, quia talem cognitionem de principio habet quis, cum habet habitum scientialem in actu primo, tamen adhuc non tot conclusiones habuit Adam; non enim novit omnes conclusiones deductas, quamquam sic, si actualiter convertisset se ad illas, quomodo fecit anima Christi.

14. Ad quartum.

Ad aliud, dico quod Christus habuit veras conditiones viatoris quantum ad aliqua ; in nobis autem est absolute necessario processus ex sensibilibus ad causandum cognitionem intuitivam ; et quantum ad aliud, est cognitio sensitiva in nobis necessaria propter defectum nostrum, ut per hoc fiat abstractiva. Nunc autem quantumcumque fiat abstractio, nunquam scitur quod hæc herba est calida, et illa frigida, nisi per experimentum, et sic quoad aliquid est simile ; sed quantum ad hoc quod intellectus suus non fuit paralogizabilis, sicut noster, est dissimile.

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in Christo fuit passio secundum portionem superiorem ?

Alens. 3. *p. q.* 5. *m.* 2. *art.* 2. Henric. *quodl.* 8. *q.* 7. D. Thom. 3. *p. q.* 15. *art.* 5. *et hic q.* 2. *art.* 2. D. Bonav. *art.* 2. *q.* 2. *et dist.* 16. *art.* I. *q.* I. *et* 2. Durand. *ibi q.* I. *et* 3. Gabr. *q.* 3. Suar. 3. *p. q.* 15. *d.* 5. *et tom.* 2. *dist.* 33. Vasq. *disp.* 62. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Arg. primum.

Circa distinctionem decimam quintam primo quæritur : *Utrum in Christo fuit vera passio secundum portionem superiorem?* Quod non, quia secundum Hilarium 10. *de Trin.* Christus non habuit timorem, nec sensum doloris.

Secundum.

Item, contraria non possunt inesse eidem ; sed gaudium in summo fuit in superiori portione rationis, quia fruebatur intensissime ; igitur non potuit ibi esse dolor vel tristitia.

Tertium.

Item 7. *Ethic. cap.* 1. delectatio vehemens expellit omnem tristitiam, non solum contrariam, sed contingentem ; et ratio hujus propositionis videtur secundum Avicennam 6. *Naturalium. parte* 5. *cap.* 2. Potentiæ impediunt se, ita quod si est vehemens in parte sensitiva, non potest esse vehemens ad contrarium in parte intellectiva, quia vel potentiæ erunt occupatæ circa idem, etsi una est summe occupata, alia non erit occupata in contrario summe ; igitur multo magis eadem potentia non simul habebit summam delectationem et summam tristitiam.

Quartum.

Item, ad gaudium sequitur dilatatio cordis, ad tristitiam constrictio ; idem non potest simul moveri motibus contrariis.

Rationes ad opposit.

Oppositum, Isai. 5. *Vere languores nostros ipse tulit.* Et Thren. I. *O vos omnes, attendite et videte si est dolor, sicut dolor meus.* Sed dolor major potest esse, quam quicumque dolor, qui non est in portione superiori; igitur sic doluit in superiori.

Item Augustinus super illud Psalm. 87. *Repleta est malis anima mea,* exponit, *pœnis, non culpis.*

Item, Christus meruit in passione ; meritum non est nisi in superiori portione.

Item, Adam peccavit in superiori portione ; igitur, qui eum redemit, fuit passus in superiori portione, aliter non fuisset convenienter redemptus.

2. Opinio Henrici.

Dicitur ad quæstionem, quod superior portio potest considerari, ut portio superior, vel ut natura. Primo modo non potest in ea esse dolor propter gaudium summum de fruitione ; secundo modo potest, quia in anima potest esse dolor. Sed ista distinctio potest dupliciter intelligi : Uno modo, considerando voluntatem quantum ad *velle* naturale, vel ut affecta volitione. Alio modo, quod ipsa ut natura posset

Quando duo junguntur ali-

cui per accidens, non dicitur hoc secundum illud tale.

tristari, quia scilicet essentia animæ potest tristari. Sed non est propositio vera in hoc sensu quod secundum portionem superiorem potest esse dolor in anima Christi, quia quando aliqua duo conjunguntur secundum accidens respectu alicujus prædicati, non proprie dicitur quod hoc secundum illud est tale; ut si album conjungitur ædificatori per accidens, ista est falsa: *Homo secundum albedinem ædificat.* Sed portio superior et essentia respectu hujus prædicati per accidens conjunguntur; igitur non potest hæc esse vera: *Anima doluit secundum portionem superiorem.*

Confirmatur, quia si sic, pari ratione posset dici quod volo secundum intellectum, quia intellectus concomitatur.

SCHOLIUM I.

Post rejectam sententiam Henrici, primo definit dolorem et tristitiam, de quibus late agit in Oxon. hic a num. 8. Secundo, docet verum dolorem fuisse in Christo. Constat ex illo Jerem. 33. *Vere dolores nostros ipse tulit.* Vide Scholium in Oxon. hic num. 18. et Patres citatos apud Suar. et Vasq. ubi supra. Hilarius, qui contrarium sensisse videtur, pie explicatur a D. Thoma 'supra, Scoto et aliis hic. Tertio, docet hunc dolorem pertigisse ad rationem propter ordinationem potentiarum, qua ratione ex dolore impeditur quandoque usus rationis. Quarto, habuit Christus tristitiam, etiam in portione superiori, de peccatis præsentibus et futuris. Vide Doct. ibid. num. 20. Quinto, ad tristitiam simpliciter non requiritur tristabile esse simpliciter nolitum, sed sufficit esse nolitum secundum *quid*, et potest esse simpliciter volitum, ut de projiciente merces tempore naufragii, et hujusmodi tantum habuit Christus respectu suæ passionis, quam simpliciter voluit. Vide Doct. ibidem num. 17. Sexto, in portione inferiori Christi (id est, non respiciente æterna) non fuit absoluta nolitio passionis, alioquin essent duo actus simpliciter contrarii simul in eadem potentia, quia istæ duæ portiones in re non differunt. Vide eum de his ad num. 29. et ibi Schol. Habes miram et variam doctrinam circa has assertiones fuse traditam a Doct. hic. An vero tristitia supponat necessario actum elicitum voluntatis, necne, vide eum illic num. 16. 17. et 22. Multi putant illam, quæ est ex naturali disconvenientia objecti, et ex connexione cum appetitu sensitivo, non supponere nolitionem.

3\. Dolor et tristitia quomodo differunt.

Dico igitur ad quæstionem, quod in Christo erat verus dolor. Quæ autem sit differentia inter dolorem et tristitiam, declarat Augustinus 14. de Trinit. 15. *Dolor est passio animæ ab objecto disconveniente mediante virtute sensitiva. Sed tristitia est immediate secundum voluntatem ex his quæ accidunt nobis nolentibus.* Erat igitur ibi passio realis contra appetitum sensitivum ab objecto disconveniente, et per consequens verus dolor, et major quam fuisset in alio homine, quia melius disponebatur suum corpus, et quanto tactus est melior, et complexio reducta ad medium, tanto magis sibi repugnat extremum.

Dolor quomodo ad rationem pertingit.

Sed quomodo pertingebat iste dolor ad rationem? Dico quod communiter sunt potentiæ ordinatæ, ita quod vehemens passio in parte inferiori alicujus nocivi retrahit appetitum a vehementi delectabili, quia, ut vult Augustinus *lib.* 83. *qq. q.* 9. plus impedit vehemens tristitia movens ad oppositum, quam alliciat vehemens delectatio ad contrarium, et posset tantus esse dolor vel tristitia, quod impediret usum rationis. Dolor enim aliquando sumitur indifferenter pro tristitia vel dolore.

4\. Dolor aliquando impedit

Dices, si vehemens passio impediat usum rationis, igitur Martyres non deberent se exponere talibus

usum rationis. passionibus, cum magnum malum sit privare se usu rationis. Dico quod aliquando non est tantus dolor, quod impediat usum rationis; et esto quod sic, adhuc per miraculum potest præservari ratio. Vel esto quod non præservetur, adhuc meritorie patiuntur, quia illa electio præcedens est valde meritoria, et actus sequens est bonus materialiter, etsi nunc careat Martyr usu rationis. Sicut exponens se maximis voluptatibus, in quibus absorbetur ratio in actu peccandi, electio præcedens est maximum malum, quod ibi fit, et actus sequens est malus materialiter; sed in Christo non subvertebatur ratio, quia summe fruebatur. Tamen nata fuit voluntas Christi subverti a tanta passione, et forte solum illa portio inferior, quæ respicit temporalia, vel forte utraque portio, nisi quia miraculose erat præservata.

5. Sed quomodo fuit in eo tristitia? Proprie non potest esse tristitia nisi ex hoc quod displicet voluntati, seu ex hoc quod accidit nolitum a voluntate, quia nihil est simpliciter triste voluntati, nisi ex hoc quod est ibi nolitum, et quamquam aliquid esset ibi conveniens secundum se, tamen non delectatur in illo nisi illud sibi placeat? Dico quod dupliciter potest intelligi tristitia in voluntate, vel in inferiori portione rationis, vel in superiori; in superiori prout respicit æterna tantum; in inferiori dupliciter, vel prout respicit temporalia secundum se, vel prout refert temporalia ad æterna. Augustinus 12. *de Trinit.* 2. ponit quod non est alia potentia portio inferior et superior, sed superior respicit æterna, inferior vero temporalia. Nunc autem superior portio voluntatis non potest tristari absolute; imo nec diaboli, nec alicujus, quia respiciendo ad æterna nihil inveniemùs disconveniens voluntati, nec rationi. Sed ut portio inferior respicit temporalia, potest tristari, et portio superior referendo temporalia ad æterna potest tristari. Sed non fuit in Christo de carentia fruitionis, quia illa actu infuit; de peccatis vero doluit accipiendo dolorem pro *tristari,* non pro peccatis in ipso, sed in peccatoribus præsentibus et futuris prævisis in Verbo.

Portio superior non tristatur.

Portio superior ut respicit de temporalia potest tristari.

6. Sed potuitne tristari de aliquo in illa persona? Dico quod si non potest esse tristitia simpliciter, nisi præcedat simpliciter nolitum, tunc in anima Christi non fuit tristitia simpliciter de tali, quia non posset aliquid esse simpliciter nolitum a voluntate Christi, nisi superior portio rationis dictaret hoc esse simpliciter nolendum. Sed voluntas Christi fuit conformis voluntati Trinitatis; igitur superior portio voluntatis simpliciter voluit passionem Christi, et omnia necessario annexa, et tunc sequitur quod non simpliciter tristabatur. Si autem ad simpliciter tristari sufficit nolle hoc secundum se, quamquam sit simpliciter volendum inspiciendo ad majus bonum, quod verius credo, dico quod simpliciter tristabatur voluntas Christi, quia secundum regulas æternas debuit ista natura plus diligi sic repleta gratia, quam quæcumque alia creatura; igitur major deberet esse tristitia proprie voluntatis de passione hujus naturæ, quam cujuscumque alterius, si

Potest tristitia esse simpliciter etiam sine nolle efficaci disconvenientis.

cætera possent æqualiter fieri, ut peccatores redimi, et cum hoc placeret Trinitati; igitur hoc nolle secundum se sufficit ad tristitiam simpliciter, quamquam inspiciendo ad aliud sit simpliciter volitum. Et illud probo per Philosophum, 3. *Ethic.* projiciens merces in mare simpliciter tristatur, et tamen illud est nolitum secundum *quid,* quia inspiciendo ad illud secundum se est nolitum, tamen simpliciter inspiciendo ad majus bonum, scilicet ad salutem, est simpliciter volitum.

7. Dices, illud est secundum *quid* volitum, et sic Christus secundum *quid* volens.

Projiciens merces in naufragio, simpliciter voluntarie projicit.

Contra, illud est simpliciter volitum, quod sine conditione distrahente est volitum; sed projiciens merces nulla conditione distrahente vult projicere merces. Probatio, quia determinatio secundum *quid* in superiori non necessitat inferiorem; igitur cum inferior facit aliquid solum ex imperio superioris, prius natura simpliciter determinatur superius; sed iste projiciens merces per imperium voluntatis, et ex deliberatione projicit; igitur voluntas simpliciter est determinata ad *velle.* Sed alia conditio, ut velle salvare merces distrahit, quia vult sub hac conditione, si posset aliter salvari, sed illa conditio expressa est falsa. Unde Aristoteles ibidem: *Hujus operatio mixta est* secundum *quid* et in universali involuntaria; simpliciter autem et in particulari voluntaria, quia habet in potestate sua movere organicas partes. Sic Christus voluit simpliciter passionem suam propter voluntatem Dei implendam, ideo determinatio non distrahit quod hoc est finis volitionis, sed noluit conditione distrahente si potuit aliter fieri æque bene, et placeret Trinitati; sed hoc non fuit possibile de potentia Dei ordinata. Tristabatur igitur voluntas Christi simpliciter quantum ad portionem superiorem, referendo temporalia ad æterna, ut ad finem.

Christus simpliciter voluit passionem, et secundum quid noluit.

8. Sed quid secundum voluntatem quantum ad portionem inferiorem? Videtur quod plenius tristabatur, quia in superiori fuit *nolle* concomitans conditionatum, quod causavit tristitiam. Sed in inferiori portione fuit *nolle* simpliciter, quia inferior portio rationis considerans tantum inferiora, non invenit unde fuit bonum Christum mori; igitur portio inferior habuit simpliciter *nolle.* Cum igitur tristitia sit major consequens *nolle* simpliciter et absolutum, quam consequens *nolle* conditionatum, major tristitia simpliciter fuit in portione inferiori quam superiori. Dico tamen sicut de portione superiori, quod fuit hîc *nolle* sub conditione, et *velle* simpliciter, quia eadem potentia est portio superior et inferior. Sed non potest eadem potentia simul esse in simpliciter oppositis actibus; igitur nec potest eadem voluntas simul de eodem habere simpliciter *nolle,* et non simpliciter *nolle*; cum igitur superior habeat non simpliciter *nolle,* et inferior idem habebit de eodem.

Portio inferior non habuit simpliciter nolle passionis.

Item, impossibile est duo opposita simul demonstrari, quia ratio probans alteram partem contradictionis, erit sophistica; sed ratione recta demonstrabitur a causa finali tunc Christum debere pati, et illud esse a voluntate recta simpli-

citer volendum ; igitur non potuit oppositum demonstrari nisi sophistice. Sed ratio inferior intellectus Christi non sophisticatur plusquam superior, demonstrando voluntati superiori hoc esse simpliciter volendum.

9. Item, ratio politica indicat civi pro bono publico esse moriendum, ponens finem sub fine, quia non potuit meliorem finem ponere sub fine. Dico igitur quod ratio inferior indicavit passionem istam esse volendam, sed non omni modo quo ratio superior ; non enim potuit dictare illud simpliciter nolendum, nisi errasset simpliciter. Igitur voluit portio superior voluntatis, et per consequens inferior voluit simpliciter, vel saltem non eliciebat actum oppositum.

Item, secundum Augustinum 13. de Trinit. 5. *Beatus est, qui habet quidquid vult*, et dicit *non beati, qui passi sunt mala*, quia mallent non pati, si æqualiter possent finem attingere. Et ibidem 7. cap. *In passione tristatur sanctus, cum alterum optat*. Item 3. Ethic. cap. 11. *Mors forti est eligenda propter virtutem* ; in morte tamen magna tristitia est.

Vide 9. Ethic. c. 9.

Item, objectum patientiæ non est omnibus modis eligibile, quia non est patientia de eo quod est eligibile secundum se, cum hoc possit sine difficultate.

SCHOLIUM II.

Ad primum ob reverentiam Hilarii dat duas benignas interpretationes ad ejus verba, declarans quo sensu non fuit dolor in Christo, sicut ipse dicit, et quo timore caruit, de quo Alens. 3. p. q. 17. m. 1. D. Thom. supra, et alii. Nota solutiones singulas, quia singularem continent doctrinam, de quibus fusius Doct. in Oxon. hic, a num. 32. Vide Schol. ad num. 33.

10. Ad primum principale, Hilarius videtur ibi negare duo in Christo, verum dolorem et timorem ; tamen Augustinus 7. *de Trinit. cap. ultimo*, commendat eum, ideo exponendus est primo in hoc, quod negat sensum doloris. Verum est, ut competit nobis, quia necesse est hominem præcise sic patientem, dolere quantum ad totum quod in eo est, quia nihil est de natura humana, in cujus potestate sit non *pati*, si talia sibi inferantur. In Christo aliquid fuit, unde non fuit necesse sic patientem dolere, et in potestate alicujus existentis in Christo fuit non pati, quia Christus fuit Deus, et sic sensum pœnæ non necessario habere consequentem, quia posset non consensisse, si voluisset quemcumque dolorem. Alia glossa, quod non habuit talem causam patiendi sicut nos, quia non culpam originalem. De timore exponitur, timor duplex est : Unus diffidentiæ, qui non cadit in constantem virum ; alius est timor imminens. Primus non fuit in Christo, quia timor diffidentiæ est in eo qui desperat, quamquam possit vincere, et habeat justam causam ; talis non fuit in eo, quia cum dixit : *Ego sum*, statim ceciderunt adversarii. Similiter dixit : *Nonne possum rogare Patrem meum, et dabit duodecim legiones ?* Potuit igitur non subdi, si voluisset, et superare ; timor tamen secundus fuit in eo.

Ad argumentum 1. Pie exponitur Hilarius.

Qui timor fuit in Christo.

Matth. 26.

11. Ad aliud, dico quod gaudium de fruitione et tristari de morte personæ, non sunt contraria ; unde sunt formæ contrariæ quædam ab-

Ad secundum. Gaudium fruitionis, et tristitia

non sunt contraria.

solute contrariæ, ut albedo et nigredo; quædam relative, quæ videntur contraria, ut magnum et parvum; quædam videntur simpliciter absoluta, sunt tamen includentia respectus. Præterea quædam non sunt simul in eodem, alia simul stant, sicut ignorantia dispositionis de una conclusione, et scientia de alia, sicut amare summe unum, et odire summe aliud non sunt contraria, imo unum oritur multoties ex alio.

Ad tertium. Delectatio vehemens excludit omnem tristitiam.

Ad aliud, dico quod delectatio vehemens excludit omnem contrariam contingentem tristitiam secundum naturalem dispositionem hominis; et hoc propter hoc, quod superior redundat in inferiorem, vel propter naturalem colligantiam potentiarum, vel quia una non operatur contrarium alteri, quando est in delectatione vehementi. Sed sic non fuit anima Christi, et hoc fuit per miraculum, imo miraculum fuit magnum, quod cum vehementi fruitione potuit stare vehemens tristitia in eadem potentia, licet ratione alterius. Et similiter quod delectatio in potentia superiori summa non impediebat dolorem intensum in potentia inferiori.

12. Ad quartum. Utrum dilatabatur vel restringebatur cor Christi in passione.

Ad aliud, dico quod vel major fuit delectatio quam tristitia, et tunc magis dilatabatur cor, vel esto quod illa essent æqualia, nec constringeretur, nec dilataretur. Unde eadem ratio concluderet quod homo non posset simul gaudere et tristari de diversis objectis in nullo gradu.

Ad rationes in oppositum.

Ad auctoritates ad oppositum, dico quod unum concludunt.

Potest esse meritum in portione inferiori.

Ad primam rationem, dico quod non sequitur: Christus meruit in passione; igitur patiebatur in superiori portione, quia potest esse meritum in portione inferiori dum descendit a superiori.

Ad aliud, non sequitur: Adam peccavit in portione superiori; igitur redemptor potuit ibi tristari, quia quando satisfaciens est nobilior, passio in inferiori posset redimere passionem inordinatam in portione superiori peccantis; sed accipiendo Christum secundum plenitudinem gratiæ, dolor excellens secundum tactum excederet tristitiam in portione superiori Adæ inquantum peccator; licet igitur conclusio sit vera, non tamen sequitur ex antecedenti.

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO I.

Utrum Christus assumpsit necessitatem moriendi?

Alens. 3. *p. q.* 18. *m.* 3. *art.* 3. D. Thom. 3. *p. q.* 14. *art.* 2. *et hic q.* I. *art.* 2. D. Bonav. *art.* I. *q.* 3. Richard. *art.* I. *q.* 2. Durand. *q.* I. Major *q.* I. Suar. 3. *p. tom.* I. *dist.* 32. *sect.* I. Vasq. *disp.* 59. Vide Scot. 9. *Met. q.* 14. 2.

1. Argument. 1. Circa hanc distinctionem quæritur primo : *Utrum Christus assumpsit necessitatem moriendi?* Quod non. Roman. 8. *Corpus mortuum est propter peccatum*, et Genes. 2. *Die, qua comederis, morte morieris*; Christus nec comedit de ligno, nec aliud peccatum commisit.

Secundum. Item, anima Christi fuit omnisciens ; igitur et omnipotens ; igitur non potuit mori. Antecedens patet in quæstionibus prioribus. Consequentia prima patet, quia non magis est esse omnipotens quam omnisciens, quia scientia est perfectio simpliciter et absoluta ; igitur potentia non est major perfectio quam scientia.

Tertium. Item, quanto forma est perfectior, tanto plus privationem excludit a perfectibili, ut patet de cœlo, quod excludit omnem privationem a materia sua ; sed anima Christi est perfectissima forma creata.

Contra. Oppositum, Augustinus lib. 2. de Baptismo parvulorum : *Si Christus non fuisset occisus in juventute, fuisset mortuus senio.* Item 6. Met. text. 7. *Omne corruptibile de necessitate corrumpetur*, et primo Phys. text. 80.

QUÆSTIO II.

Utrum in potestate animæ Christi fuit non mori tunc ex violentia passionis?

Doctores citati *quæst. præced.* Suar. *ibi d.* 37. *sect.* 3.

2. Arg. primum. Quod sic. Joan. 10. *Potestatem habeo ponendi animam meam, etc.* Aut igitur hoc dixit inquantum homo, aut inquantum Deus? Si inquantum homo, habetur propositum, quod eam deposuit voluntarie ; non inquantum Deus, quia dicit : *Mandatum enim accepi a Patre*; nunc autem Verbum non recepit præceptum a Patre, quia præcepta solum sunt respectu creaturarum. Nec etiam Verbum loquitur, quia nunquam post assumptionem animam deseruit; similiter non recepit animam secundum quod Deus.

Secundum. Item, Luc. 23. *Clamavit clamore magno*, et statim *expiravit;* sed non est in potestate hominis, ut possit emittere ita altam vocem, et immediate mori, quia natura prius erit tantum debilitata, quod cum est in puncto mortis, non habebit potestatem clamandi ; igitur potuit tunc,

quando emisit spiritum, non fuisse mortuus.

Tertium. Item, anima Christi magis dominatur corpori, quam appetitui sensitivo; *primo Politicor. cap.* 3. quia corpus animæ in nullo potest resistere ; sed anima Christi totaliter dominabatur appetitui sensitivo ejus ; igitur et corpori ; igitur potuit remansisse in corpore quando exivit.

Contra. Oppositum : Corpus Christi habuit necessitatem patiendi, si fuisset exterius corrumpens ; sed ex illa passione facta est tanta indispositio, quod necessario sequeretur mors ; igitur non est in potestate animæ Christi, Christum tunc non mori.

SCHOLIUM I.

Explicat quomodo corpus Christi (supposito miraculo, quod gloria in illud redundavit) fuit mortale et passibile ab intrinseco et extrinseco, sicut cætera humana corpora.

3. Necessitas moriendi duplex. Ad primam quæstionem, dico quod *necessitas* dupliciter potest accipi, vel pro necessitate absoluta moriendi secundum se, vel pro necessitate moriendi, si approximetur agens ipsum corrumpens. Si consideretur passum quod tantum est in potentia contradictionis ad pati et non pati, nullum tale habet necessitatem absolutam ad corruptionem, quia passum, quod est in potentia contradictionis ad utramque partem, ad neutram habet necessitatem. Loquendo de secunda necessitate, sic potest passum habere necessitatem corrumpendi, si approximetur potenti ipsum corrumpere, et non impedito, donec compleatur actio, et dicitur necessario pati statim approximatum ad agens, quia non est in ejus potestate non pati.

Loquendo igitur de morte a causa extrinseca, talem necessitatem conditionatam assumpsit Christus, si occurrerit extrinsecum activum, quod redderet corpus improportionale animæ. Et adhuc in corpore est aliquod principium, etiam intrinsecum, ratione cujus necesse fuit Christum corrumpi, etsi non ex causa intrinseca. Quod declaro, puta primum personale, et primo assumptum fuit tota natura humana. Potest igitur considerari in primo instanti naturæ, in quo Verbum illam assumpsit. In secundo instanti potest Verbum comparari ad qualitates consequentes naturam humanam in Christo. In tertio instanti potest considerari ista natura, ut per qualitates comparatur *ad agere* et *pati*. Si consideraretur in primo instanti, ex hoc quod assumitur natura humana, nulla est causa necessitatis moriendi, quia cum natura humana sit modo in Christo, ipsa esset modo causa necessitatis moriendi. In secundo instanti est qualitas partis perfectioris, scilicet anima plena gloria, et adhuc non fuisset aliqua potentia moriendi in Christo, nisi miraculose, quia ad plenitudinem gloriæ in anima Christi sequitur glorificatio corporis, per Augustinum *in Epistola ad Dioscorum;* igitur si ad plenitudinem gloriæ animæ non sequebatur plenitudo gloriæ corporis, hoc fuit per miraculum subtrahens gloriam corporis. In tertio instanti potest considerari anima, ut plena gloria, et corpus non glorificatum ; et tunc concipiendo Verbum, ut habens naturam, et tales qualitates,

Christus habuit necessitatem moriendi, et quomodo ?

cum corpus non sit glorificatum sibi derelictum, potuit pati sibi derelictum ab extrinseco et intrinseco.

4. Sed unde erat ista necessitas, ex quo corpus habuit optime complexionatum, præsertim cum ipse fuit omnisciens, ipse potuit considerare quæ erant convenientia, et sic corpus suum semper conservasse. Et confirmatur, quia ipse fuit magis temperatus, quam Adam in innocentia, et Adam in illo temperamento non potuit mori; igitur, etc.

Explicatur quomodo potuit Christus pati ab extrinseco et extrinseco.

Dico quod ista natura subsistebat in Verbo, et tamen ista passio fiebat ab extrinseco, et ab intrinseco magis. Potuit pati primo ex aliquo assumpto, per quod debuit corpus nutriri, secundo ex debilitate virtutis nutritivæ. Primum contingebat propter impuritatem alimenti, quia semper caro sequens generatur impurior, quam fuit caro præcedens, et sic tandem tam impura, quod non stabit proportio ejus ad animam. Secunda causa est ex defectu virtutis nutritivæ, quia illa virtus agit Physice; igitur in agendo debilitatur a contrario, et ita reparatur tandem, ut non possit agere, et tunc naturaliter sequitur mors. In tertio igitur instanti naturæ potuit Christus pati ab extrinseco et intrinseco.

SCHOLIUM II.

Sententia D. Bonavent. et videtur D. Thomæ, corpus fuisse mortale, quia ejus materia fuit privata aliis formis, quia habuit diversas partes organicas, contrarias qualitates, et elementa in mixto, refutatur, quia concludunt istæ rationes eodem modo de corpore glorioso; refutat singillatim singulas rationes, de quo in Oxon. hic quæst. 2. num. 5. Ad primam instantiam explicat illud : *Quod semel assumpsit, etc.* non intelligi de partibus fluentibus, neque de tota natura, quam in morte deposuit, sed de partibus principalibus. Ad secundam, explicat quomodo sine novo miraculo, partes aggeneratæ per nutritionem uniantur Verbo. Quomodo autem aggeneratio fiat per nutritionem, optime explicat 4. dist. 44. quæst. I. Difficile valde explicatu est, si tantum ponatur forma intellectiva in homine ; at facile est, ponendo formam corporeitatis, quam fuse probat Doct. 4. d. 11. quæst. 3.

5. D.Thomas. Alii ponunt rationes universales ad reddendum causas necessitatis moriendi. Prima, talis materia cum privatione est causa corruptionis; in Christo fuit materia cum privatione aliarum formarum.

Secunda ratio, in Christo fuerunt qualitates contrariæ inter se, et diversitas partium organicarum; igitur ratione illarum fuit actio et passio.

Tertia, in Christo tunc erant elementa in mixto; igitur si mansissent ibi, perpetuo mansissent aliqua extra suas sphæras, et sic violenter; nullum autem violentum perpetuum.

Quarta ratio, cujuslibet viventis est aliqua certa periodus; igitur in termino illius necesse fuit Christum mori naturaliter.

6. Sed tres primæ rationes æqualiter concluderent quod Christus nunc esset corruptibilis sicut tunc, quia nunc in Christo est materia, et non potest privatio alterius formæ tolli, quæ nata est formaliter perficere materiam, nisi per præsentiam sui contrarii. Similiter in Christo nunc manent qualitates contrariæ, et diversitas partium organicarum. Similiter magis essent elementa in Christo violenter nunc quam erant, quando erat in terra; tum quia quod-

libet est nunc extra sphæram suam; tum quia motus naturalis mixti est secundum elementum prædominans. Terra autem est in corporibus nostris per prædominium; igitur naturalius debent esse in terra.

Quare modo est certa periodus viventium? Vide hic in Oxon. n. 5.

Quarta ratio non valet, quia si ponatur quod aliquod mixtum ex se non tendat in *non esse*, sed solum sit corruptibile ab extrinseco, ut si aurum sit tale, vel aliquis lapis, ejus non est dare aliquam periodum, si non habeat actu aliquod extrinsecum corruptivum; et si corpus Christi fuisset tale, semper potuisset durare. Modo autem est certa periodus viventium propter hoc, quod contrarium potest vincere contrarium tam intrinsece quam extrinsece. Ideo teneo causam priorem, quod facta una parte gloriosa, ut anima, et non alia, ut corpore, fuit necesse Christum corrumpi.

7. Objectio.

Contra, miraculum videtur, si aliqua pars corporis Christi fluat; igitur non potuit corrumpi extrinsece. Antecedens patet, quia quod semel assumpsit, nunquam deposuit; igitur si non esset miraculum novum, nulla pars flueret; igitur videtur miraculum si aliquid assumptum postea fluat.

Item, si aliqua pars flueret, oporteret iterum assumere aliam partem; sed in prima assumptione fuit miraculum; igitur et in quacumque nova assumptione.

Responsio. Quod semel assumpsit non dimisit, exponitur.

Ad primum horum dico quod non erat novum miraculum, si pars flueret, quia ex quo ibi est passivum secundum se approximatum activo, et sibi derelictum, miraculum esset si non pateretur. Et est intelligendum, *quod semel assumpsit, nunquam dimisit*, de partibus integralibus principalibus, non autem de partibus secundum materiam, sed secundum speciem; neque de tota natura, scilicet humanitate, quia illam dimisit in triduo, alias non fuisset vere mortuus.

Novæ partes corporis Christi assumebantur facta nutritione.

Ad aliud, dico quod iterum assumere partem secundum materiam, non fuit novum miraculum; imo si ista virtus non ageret ad generandum sibi partem novam, esset novum miraculum. Et cum dicitur, nova assumptio esset novum miraculum, dico quod non, quia eadem unione unitur totum Verbo, et partes quæ sunt aliquid ejus; igitur non est miraculum si per hoc, quod sit nova pars totius assumpti, quæ uniatur Verbo de novo inquantum pars totius, quia sicut naturaliter fit pars primi assumpti, sic miraculo antiquo unitur Verbo, quia quidquid est pars hujus, est pars totius.

8. De quo 4. d. 11. d. 3. ubi de forma corporeitatis.

Et quomodo potuit hoc fieri? Dico quod si tantum ponitur intellectiva in homine, difficile est videre quomodo nutritio terminetur ad substantiam in alio, cum sit aggeneratio, quia tunc eadem virtute, qua alimentum fit sub forma carnis, statim animaretur anima intellectiva, quæ induceretur in illam partem ab alia virtute activa, cum tamen solum sit a Deo. Sed si ponatur quod cum intellectiva sit forma corporeitatis (quod verius credo), per se terminus nutritionis non est nisi compositum ex materia et forma corporeitatis, et iste terminus non excedit agens, et tunc concomitanter est illa pars animata, quia pars totius, et tunc simile est in proposito, quod per se terminus esset ibi compositum, et

forma corporeitatis. Et concomitanter assumitur illa pars a Verbo, et sibi unitur, quia pars totius; non autem est per se terminus illius nutritionis caro unita Verbo.

SCHOLIUM III.

Ad secundum optime explicat quare omniscientia communicabilis est animæ Christi, et non omnipotentia. Ad secundum, quod nulla forma tollit formaliter privationem aliorum, neque virtualiter, nisi eas contineat eminenter. Unde cœlum, quidquid dicat Aristoteles, in se corruptibile est, sed non est agens sufficiens ad alterationem corruptivam ipsius, de quo in 2. d. 14. q. 1.

9.

Ad arg. 1, quæst. 1.

Ad primum principale, dico quod corpus mortuum est propter peccatum, hoc est tanquam ex causa demeritoria, et sic *quacumque die, etc.* hoc est, propter demeritum, *morieris*; non sic Christus, etc.

Ad secundum.

Ad aliud, nego hanc consequentiam: Anima Christi fuit omnisciens; igitur omnipotens. Et cum dicitur, magis vel æqualis est scientia potentiæ producendi, dico quod loquendo de respectu, neutra est perfectior alio; tamen fundamentum unius potentiæ est perfectius alio, saltem quantum ad hoc quod requirit perfectibile perfectius, quod sit principium omnium producibilium, quam principium cognoscendi omnium cognoscibilium. Quia principium omnium producibilium vel est unum contentivum omnium eminenter, vel plurificatum tot modis, quot sunt producta formalia; et si hoc secundo modo, tunc non possunt omnia esse in eodem simul, quia formæ productæ formaliter repugnant sibi. Si illæ continentur formaliter in principio productivo, contraria formaliter erunt simul in eodem; igitur oportet quod sint in eodem per aliquam unam formam æquivocam propter diversitatem effectuum; igitur illud erit perfectius omni producibili, et per consequens non potest hoc conferri creaturæ, quia sic perfectior esset se; et ideo non potuit Deus communicare animæ Christi quod esset omnipotens. Potuit tamen conferre quod esset omnisciens habitualiter, quia imperfectius potest esse principium cognoscendi, ut species, sed non potest imperfectius esse principium producendi perfectius.

Utra perfectior scientia vel producendi potentia.

Si creatura esset omnipotens, esset perfectior ipsa.

10.

Ad tertium. Nulla forma tollit privationem aliarum. Formaliter cœlum de se est corruptibile.

Ad aliud, cum dicitur *quanto forma*, etc. dico quod non potest aliqua forma tollere privationem alterius quam sui formaliter, licet posset tollere eminenter, et hoc, si materia est receptiva illius formæ; ideo contradictio est, quod cœlum sit necesse esse ex se, et tamen quod habeat materiam ejusdem rationis cum inferioribus; igitur Commentator ibidem habuit intentionem Aristotelis, ut dictum est prius *, ponendo cœlum simplex; secundum tamen veritatem nunc est ibi materia, et ideo non est necesse esse, sicut posuit Aristoteles.

* In 2. d. 14. q. 1.

Dices, igitur vel saltem corpus Christi foret ita incorruptibile, sicut nunc est cœlum per materiam. Dico quod non, quia si cœlum non habet principium intrinsecum corruptionis, nullo modo potest corrumpi; si tamen habet principium intrinsecum, quo posset corrumpi ab extrinseco approximato, adhuc est in potentia tantum remota ad corruptionem, quia nihil creatum potest ip-

sum alterare ad dispositionem disconvenientem suæ formæ.

SCHOLIUM IV.

Non fuit in potestate animæ Christi non mori, positis causis passionis mortalis, quia nulla creatura potest impedire actionem causæ naturalis debite applicatæ, nisi id habeat ex Dei privilegio, quod non fuit concessum quoad vitandum Christi mortem, quia Deus voluit eam poni in esse.

11. Ad quæst. 2. Ad secundam quæstionem, dico primo quod non fuit in potestate animæ Christi nunquam mori; secundo, quod nec tunc credo quod potuit diutius manere in corpore. Christus non potuit non mori. Primum patet, quia ex institutione divina, vel naturæ fuit, quod cum agens et patiens sunt approximata in debita dispositione, necessario erit actio et passio, nisi impediantur. Et ista actio non subest voluntati creatæ, quin aliquid excessive excedens passum in activitate potest ipsum alterare excessiva dispositione ad contrarium; igitur talis passio vehemens in tantum alteravit corpus, quod reddebatur improportionatum animæ; igitur non fuit sub potestate ejus tunc non mori, et per hoc patet secundum.

12. Objectio 1. Contra illud, anima intellectiva a solo Deo est per creationem in corpore; igitur a solo Deo potest separari, cum ejusdem potentiæ sit effectum destruere et creare, ut patet de creatione et annihilatione.

Objectio 2. Item, si non fuit in potestate animæ Christi tunc non mori, igitur fuit sibi necessarium, tunc igitur non fuit meritorium.

Objectio 3. Item, si nullo modo fuit in potestate ejus, igitur illa mors fuit simpliciter violenta; igitur nullo modo meritoria, quia simpliciter violentum nullo modo est volitum.

Resp. ad object. 1. Ad primum horum concesso antecedente, quod anima sit a solo Deo immediate, quod tamen dubium est *, nego consequentiam. Cum infertur, quod a solo Deo separetur, negatur, quia ignis potest corrumpere mixtum perfectum, et tamen non potest ipsum producere. Causa est ista, quia ignis potest agere in unam partem, donec ducatur ad excessum et improportionem respectu alterius partis, et tunc accidit corruptio mixti. Sed non potest sic alterare aliquod corpus, ut necessario sequatur animatio; nec est simile de annihilatione, quia ibi nihil remanet, sicut nec ante creationem.

* Dubium est juxta Philosoph. de quo 1. d. 8. q. 5. et 4. d. 43. q. 2.

13. Dices, similis ratio videtur esse utrobique, quia ignis potest agere ad denudationem omnium usque ad materiam primam, et in materia secundum se est summa dispositio ad omnem formam, dico quod in materia sola nunquam est summa dispositio necessitans ad formam; tum quia materia secundum se est potentia contradictionis ad formam quamcumque; igitur ad nullam est summa dispositio; tum quia non potest esse aliqua dispositio necessitans ut Deus agat ad hoc, quod in ultimo instanti inducatur forma, quia supposita omni actione causæ secundæ prævia, potest Deus non agere in instanti ultimo de potentia absoluta. Imo errant hîc simul theologizantes et philosophantes, tenentes quod non potest Deus non inducere formam summa dispositione prævia, quam potest agens creatum causare, quia a dispositione prævia non est illa forma substantialis, sed

In materia nulla est dispositio necessitans absolute ad formam.

tantum necessitas conditionatæ concomitantiæ, supposito quod Deus coagat. Unde quod Philosophus posuit dispositionem talem, quæ est summa necessitas, qua posita, necessario inducitur forma, posuit solum propter hoc principium, quia posuit quod omnia agant ex necessitate naturæ, et quod dispositione inducta ad agente particulari, ex necessitate naturæ Deus causat suam actionem, et si hoc principium negasset, negasset conclusionem; igitur Theologi reputantes illud principium erroneum, concedentes tamen conclusionem, quæ solum est concedenda propter hoc principium, nec theologizant, nec philosophantur.

14. **Ad object. 2. Acceptatio passionis potuit esse voluntaria.**

Ad aliud, concedo quod non erat in potestate sua non mori, et tamen fuit meritorium, quia volitis naturaliter, vel necessario non meremur, in hoc quod sunt mere naturaliter volita, sed in actu elicito meremur, quia ille est mere voluntarius, hoc est, liber. Et licet volitum in se sit necessarium, et quod aliquis casus nobis contingat necessario, adhuc possumus multum mereri in actu elicito circa volitum, quia in potestate nostra est complacere in adventu, vel non complacere; sic in potestate Christi fuit complacere tunc in actu necessario sibi contingente tunc.

Ad object. 3. Passio quomodo violenta, et non violenta.

Ad aliud, dico quod *violentum* accipitur dupliciter; aliquando enim opponitur naturali, aliquando opponitur voluntario. Primo modo fuit passio Christi summe violenta, quia summe contra inclinationem naturalem, et tamen fuit meritoria, quia absolute volita, etsi contra inclinationem naturalem; sed violentum, quod opponitur voluntario, non est meritorium.

15. **Ad arg. 1. hujus quæst.**

Ad primum principale, dico quod Christus aliquando loquitur de se, ut homo, aliquando ut Deus. Unde ut dicit, *ego ponam animam meam*, ibi includitur virtus separans et terminus. Unde cum dicitur *ego pono, etc.* dicitur *ego* ratione Verbi; et cum dicitur *animam meam,* non ut Verbum loquitur, sed ut homo. Dicit igitur *ego* de Verbo, et *meam* de homine; et cum dicitur, *et præceptum*, etc. non est nisi secundum quod homo; et cum dicitur, *et iterum recipiendi eam,* verum est, nam non esset impossibile personæ, sed forte impossibile esset animæ. Vel potest dici, *pono animam,* acceptando, et *habeo potestatem iterum suscipiendi* pro Verbo, ut unitum toti naturæ humanæ.

16. **Ad secundum.**

Ad aliud de *clamore valido*, dico quod facta tali passione non potuit tunc diutius anima manere, et tamen potuit tunc clamare, quia vel clamor ille erat ex novo miraculo, ut declararetur quod esset filius Dei, qui ita possit in puncto mortis clamare, et propter hoc dicit Centurio : *Vere filius Dei erat iste ;* et tunc per hoc ostenderetur quod anima fuisset recommandata Deo, quia ad litteram hoc fuit ultimum quod dixit, *in manus tuas, Domine, etc.* et tunc potest dici quod Spiritus sanctus operabatur ad hanc vocem. Vel potest dici quod hoc erat factum per antiquum miraculum, quod tunc de novo suspendebatur, quia perpetuum fuit miraculum quamdiu vixit, quod anima fuit glorificata, et gloria non redundabat in corpus, et

Clamor Christi in cruce fuit miraculosus.

in illo tempore emissionis vocis suspendebatur antiquum miraculum, et statim redundavit gloria in corpus, et tunc potuit clamare absque novo miraculo, et statim post rediit antiquum miraculum, suspendendo gloriam corporis, et tunc naturaliter moriebatur.

Ad tertium. Utri magis dominabatur anima Christi, appetitui sensitivo, vel corpori?

Ad aliud cum dicitur, anima magis dominabatur corpori quam appetitui sensitivo, dico quod verum est, quantum ad hoc quod corpus non potest resistere animæ, quantum ad motum localem, non tamen quantum ad quemcumque motum in corpore, quia quantum ad potentiam vegetativam totam, non tantum dominatur anima corpori, sicut appetitui sensitivo, quia appetitus sensitivus rationalis est per participationem, et in hoc natus est obedire animæ; potentia vero vegetativa quantum ad naturalem potentiam suam, nec est rationalis per essentiam, nec per participationem.

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I.

Utrum in Christo sint duæ voluntates?

Alens. 3. *p. q.* 15. *m.* I. *art.* 1. 2. D. Thom. *quæst.* 18. *art.* I. *et hic q.* I. *art.* I. Durand. *q.* I. Gabr. *q.* I. Suar. 3. *p. tom.* I. *disp.* 37. Vasq. *d.* 37. Scot. *in Oxon. hic q. unica.*

1\. Arg. primum.

Circa hanc distinctionem quæritur primo: *Utrum in Christo sint duæ voluntates?*

Quod non. Probatio, quia tunc altera voluntas non esset domina sui actus. Probatio, quia voluntas humana, vel regulabatur a voluntate divina, vel operabatur libere? Si primo modo, ita quod non possit aliter velle, igitur non est domina sui actus, et per consequens non est voluntas. Si secundo modo, igitur potest elicere actum contrarium voluntati divinæ, et per consequens ipsa erit non recta; consequens est inconveniens.

Secundum.

Item, in Christo est voluntas humana duplex: Voluntas inquantum natura, quæ naturaliter vult ea quæ vult, et illa determinatur ad commoda tantum; voluntas libera, quæ potest velle juste et injuste.

Contra.

Oppositum: Christus habet duos intellectus tantum; igitur et tantum duas voluntates, quia non est intellectus sine voluntate, nec e contra, nec in Deo, nec in creaturis.

QUÆSTIO II.

Utrum Christus aliquid voluit, vel aliquid oravit, quod non fuit factum?

Doctores citati pro quæst. præced.

SCHOLIUM I.

In Christo sunt duæ voluntates, patet, quia duæ naturæ, definitur in 6. Synodo act 4. 8. et 7. Synodo act. 7. et in Later. Can. 12. Explicat quomodo voluntas sumi potest dupliciter, et qualiter dicitur tripliciter naturalis, de quo in Oxon. hic num. 2.

2\. Resolutio 1. quæstionis.

Ad primam quæstionem, dico quod sic, quod declarat Damascenus *c.* 6. quod Christus habuit duas voluntates, ex quo habuit duas naturas, quod declarat per tredecim rationes, et deinde per duas rationes probat quod ex his non potuit fieri una voluntas. Illud sequitur ex articulo fidei, secundum opinionem illam, quæ ponit quod potentia non est res alia ab essentia, quia tunc contradictio est, quod sint duæ naturæ, et non duæ voluntates. Etiam esto quod sit quoddam posterius, et quod de potentia Dei absoluta possit natura esse sine voluntate, tamen non sic fuit de facto, quia talis natura non fuisset congrua ad actus merendi. Non enim plus meruit Christus actu Verbi in creando animas in terris, quam actu Patris et Spiritus sancti; attamen dicitur

Duæ voluntates in Christo.

quod Christus meruit, non tamen Pater et Spiritus sanctus.

3\. Voluntas pro quo supponit.

Sed habuitne aliquo modo duas voluntates humanas ? Dico quod communiter *voluntas* accipitur pro appetitu cum ratione ; et sic appetitus dupliciter potest accipi, pro appetitu cum ratione, et pro appetitu sensitivo pro tanto, quia est appetitus rationalis per participationem. Si accipitur primo modo, potest aliquo modo concedi, extendendo *voluntatem* ad quemcumque appetitum cum rationali, quod sunt in Christo duæ voluntates humanæ. Si accipitur voluntas proprie, tantum habet unam, quia voluntas creata secundum portionem inferiorem et superiorem est tantum una potentia.

Voluntas tripliciter dicitur naturalis.

Dices, voluntas est alia, ut est natura, et ut est libera, dico quod si loquamur de voluntate ut natura, præscribendo supernaturalia, sic adhuc non est nisi una voluntas. Si accipitur ut inclinatio naturalis, adhuc non est aliud a voluntate primo modo, quia sic non est actus elicitus, sed vel ipsa voluntas secundum se, vel ipsa inclinata in commoda. Tertio, si accipitur ut elicit actus naturales, adhuc non est nisi ipsamet potentia, ut inclinatur ad actum eliciendum, et idem est ipsamet ut libera realiter.

4\. Ad arg. 1. primæ quæst.

Ad primum principale, concedo quod non potest esse voluntas, nisi sit domina sui actus, et ita est domina voluntas sui actus in Christo, sicut in alio homine, quia non alio modo causavit voluntas Verbi volitionem Christi secundum naturam humanam, quam tota Trinitas respectu volitionis meæ, quia permittit voluntatem humanam ita libere elicere actum suum, sicut permittit alias voluntates elicere suum ; et dictum est prius * quomodo voluntas divina se habeat ad actum voluntatis creatæ, utrum sit causa mediata vel immediata ?

* In 2. d. 24. et 36.

Verbum non plus facit volitionem animæ Christi quam Trinitas.

Dices, Verbum dicitur volens volitione animæ Christi, et Pater non, neque Spiritus sanctus ; igitur saltem specialius se habet ad illam volitionem, quam tota Trinitas.

Dico quod hæc est prima propositio vera in ista materia : *Verbum est homo,* et ex hac est ista vera : ***Filius Dei est mortuus qua homo*** ; et ***Filius Dei est volens voluntate*** *humana.* Si igitur primæ propositionis veritas non requirat specialem efficaciam Verbi, nec denominationem, ad hoc quod hæc sit vera : *Verbum est homo*, nec aliqua aliarum, quæ sunt solum veræ ex veritate primæ, sed ad istam : *Verbum est homo,* non est aliqua specialis actio quæ non sit totius Trinitatis.

Quomodo igitur dicitur volens ? Dico quod sicut Filius Dei dicitur coloratus, quia corpus Christi est coloratum, ita dicitur volens quia anima sic est volens, et quia natura subsistit in Verbo, ideo sic denominatur.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod voluntas, ut natura, non dicitur principium determinatum ad unum, sed ut eliciens actum.

SCHOLIUM II.

Ait primo quod Christus secundum appetitum inferiorem, voluit quædam, quæ non sunt facta, et noluit quædam, quæ sunt facta. Secundo, nihil factum est contra *velle* vel *nolle* por-

tionis superioris ejus. Tertio, nihil est factum contra actum absolutum portionis inferioris ipsius, alioquin essent duo actus contrarii simul in ejus voluntate. Quarto, explicatur optime quomodo oratio Christi : *Pater si possibile est*, exaudita est.

5. Resolutio 2. quæstionis.

Ad quæstionem aliam, dicitur quod multa voluit Christus, et oravit, de quo non est exauditus in re petita propter illud Matth. 25. *Pater si possibile est, transeat a me calix iste*. Dico tamen quod loquendo de voluntate divina beneplaciti, sic omnia fiebant, licet non omnia, quæ voluit voluntate signi, vel voluntate antecedente. Sed de voluntate Christi distinguo, primo, quoad appetitum sensitivum dico quod multa voluit, quæ non erant impleta, ut fugere passiones, et bona commoda illi naturæ. Nisi ponatur quod appetitus sensitivus in eo magis inclinabatur ad obediendum appetitui regulato ratione, quam ad fugiendum nocivum sibi, quod non videtur probabile, remanente natura appetitus sensitivi. Si loquamur de voluntate Christi ut natura, sic non habuit actum elicitum, sed solum inclinationem in bona commoda, et sic multa noluit Christus, quæ tamen eveniebant, quia inclinatio naturalis fuit in Christo ad bonum *esse* personæ, cujus erat maximus appetitus propter hoc quod per naturam maxima bona conveniebant tali naturæ ; igitur contra talem inclinationem naturalem multa contingebant.

Christus appetitu sensitivo voluit quædam quæ non sunt.

6. Quidquid voluit Christus portione superiori factum, quod noluit infectum.

Loquendo de voluntate, ut libera, distinguo de portione superiori et inferiori. De portione superiori quantum ad actum elicitum, simpliciter voluit passionem, et omnia quæ voluit, erant impleta, ita quod nihil absolute noluit, quod passus est, quia quidquid voluit tota Trinitas, voluit Christus quantum ad portionem superiorem voluntatis humanæ. Si autem loquamur de portione inferiori, sicut de portione superiori, multa noluit nolitione conditionata, hoc est, si possent aliter fieri. Sic secundum portionem inferiorem adhuc nihil simpliciter noluit, quod evenit, quia portio superior rationis arguebat quod quidlibet, quod sibi contingebat, esset simpliciter volendum ; igitur inferior portio rationis non arguebat quod aliquid eorum esset simpliciter nolendum. Ideo secundum portionem inferiorem voluntatis nihil quod eveniebat, simpliciter noluit ; sed aliqua non voluit, quia portio inferior rationis illa non consideravit, tamen si potuisset aliter fieri, illud non voluisset.

Nihil portione inferiori voluit Christus absolute, quod evenit.

7. Oratio Christi: Pater si possibile, etc. an exaudita.

Quid igitur de oratione ? Videtur quibusdam pro auctoritate prius posita, quod aliquid oravit, quod non fuit impletum. Dico tamen quod nihil oravit Christus, quin simpliciter fuit impletum. Unde *Joann.* 17. oravit pro discipulis, et exauditus fuit; etiam rogavit pro Lazaro, et fuit exauditus. Sed quod dicitur *Matth.* 25. illud non ligat, quod ter oravit. Primo dixit : *Si possibile est, transeat a me calix iste, sed non sicut ego volo, sed sicut tu.* Primum rogavit volitione conditionata ; secundum volitione absoluta, et in hoc informabat nos, quod debemus petere commodum volitione conditionata, et debemus petere *velle* Dei impleri volitione absoluta. Secundo oravit, dicens : *Pater si non*

Instruxit Christus quomodo orandum est.

potest fieri, ut transeat, nisi bibam, fiat voluntas tua. Ideo quod petiit primo sub conditione non recitavit, nec nos debemus in orando recitare quod volumus volitione conditionata, sed quod debemus velle volitione absoluta. Tertio oravit eumdem sermonem, hoc est, hunc sermonem, et ideo dico quod universaliter fuit ejus oratio exaudita in re petita.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

Utrum Christus meruit in primo instanti suæ conceptionis ?

Alens. 3. *p. q.* 16. *m.* 2. *art.* 1. 2. D. Thom. 3* *p. quæst.* 19. *art.* 3. *et hic q.* 1. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. Durand. *q.* 2. Gabr. *q.* 1. Suar. 3. *p. tom.* 1. *d.* 39. *sect.* 3. *et d.* 41. Vasq. *d.* 74. *et* 75. Hæc quæstio huc translata est ex Oxoniensi.

1. Ad arg. 1. Circa distinctionem decimam octavam quæritur : *Utrum Christus meruit in primo instanti conceptionis suæ* ?

Videtur quod non, quia tunc non potuit peccare ; ergo nec mereri. Antecedens patet *dist.* 12. quod Christus peccare non potuit. Probatio consequentiæ, quia voluntas existens in termino, non potest mereri, quia oportet merentem distare ab instanti, vel termino præmiationis, aliter enim Beati mereri possent, quod falsum est ; sed voluntas Christi fuit in termino, quia tunc beata fuit; ergo, etc. Peccare enim et mereri sunt voluntatis, ut a termino distantis.

Secundum. Secundo sic, fruitio et meritum non stant simul in eodem ; sed in primo instanti conceptionis fuit beatus. Probatio antecedentis, quia fruitio et meritum vel sunt duo actus vel unus. Si duo, non possunt esse simul in eadem potentia, quia respectu ejusdem objecti non possunt in eadem potentia esse duo actus, quorum unus sit in summo, et alius non, quia primus adæquat totam capacitatem potentiæ. Item non sunt idem, quia actus meriti est contingens, et contingenter elicitus, et potest non elici ; sed actus fruitionis est semper stans et necessarius, et non potest non elici, quia aliter posset esse non beatus, quod est inconveniens.

Tertium. Tertio sic, præmium excedit meritum, quia meritum ordinatur ad præmium, sicut ad finem ; sed actu quo Christus fruebatur, non potest esse melior in creaturis ; ergo per ipsum non merebatur.

2. Quartum. Quarto sic, quia omne quod est, quando est, necesse est esse ; ergo nullus actus, quando est, est contingens, ut est in potentia, quæ est prior actu, et potest illum elicere et non elicere. Sed si in primo instanti meruit, non præcessit voluntas actum illum ; ergo non fuit contingens hujusmodi actus, et per consequens nec meritorius, et per idem probatur quod Angelus non peccavit in primo instanti suæ creationis.

Quintum. Præterea, quando sunt duæ mutationes, quarum una præsupponit aliam, et terminus præsupponit terminum, et e converso ; ergo terminus meriti præsupponit terminum creationis ; ergo Christus primo fuit conceptus et formatus, quam meruit.

Sextum. Præterea, si Christus potuit mereri in primo instanti, Angelus potuit peccare in primo instanti creationis, quod falsum est. Consequentia patet, quia eadem mensura mensuratur meritum et peccatum. Falsitas consequentis probatur primo sic, quia si Angelus potuit peccare in primo instanti, tunc Deus esset causa mali et peccati, quia quidquid convenit effectui a primo instanti suæ creationis et sui *esse*, convenit sibi a Deo. Confirmatur hoc per Anselmum *de Casu diaboli*, ubi dicitur ex intentione, quod Angelus non potest habere primum *velle* a se, quia omne movens se, prius vult movere se quam moveat; ergo si Angelus vult aliquid in primo instanti, ita quod illud sit ab ipso, ergo prius vult se velle illud, et ita non est primum *velle*. Et iterum falsitas consequentis probatur secundo sic: In primo instanti fuit motus naturalis rectus, qui præcessit motum liberum saltem natura; sed motus naturalis rectus non compatitur secum motum inordinatum liberum; ergo non potuit Angelus in primo instanti peccare.

Confirmatio.

Alia confirmatio.

3. Contra, in primo instanti in quo fuit viator, habuit principium merendi, scilicet gratiam, et non fuit impeditus; ergo, etc. Confirmatur per Augustinum 6. *de Trin. cap.* 1. si ignis fuisset ab æterno, splendor fuisset coævus, ita quod in primo instanti in quo fuit ignis, splendor diffundebatur et causabatur ab eo; ergo similiter in primo instanti in quo fuit voluntas Christi. Et hoc est sic arguere, et planius: Ad actum meritorium sufficit potentia, quæ potest mereri, et dispositio gratuita in potentia, cujusmodi est gratia, et præsentia objecti per intellectum, et usus potentiæ circa illud. Omnia ista fuerunt in Christo primo instanti, gratia, objectum apprehensum, et usus potentiæ. De duobus certum est; de tertio, quod potentia potest uti gratia eliciendo actum, patet secundum Augustinum citatum: *Splendor genitus ab igne esset æternus, si ignis esset æternus*; ergo res et operatio sua possunt simul esse pro quocumque instanti.

Ratio ad opposit.

Conditiones meriti.

De hoc vide 2. d. 5. q. 2.

SCHOLIUM I.

Ponit primo descriptionem meriti. Secundo, Christum meruisse per actum voluntatis, et ex affectione justitiæ, non commodi; et explicat has affectiones, de quo in Oxon. 2. d. 6. quæst. 2. Tertio, quomodo Christus (quia fuit secundum corpus viator) potuit aliqua velle contra affectionem commodi, quod alii Beati nequeunt. Quarto, quod meruit per actus portionis inferioris, id est, qui sunt circa ea quæ sunt ad finem, de quibus supra dist. 15. et 2. dist. 24.

4. In ista quæstione primo videndum est quomodo Christus meruit? Difficile tamen videtur posse salvari quod meruit, cum fuerit beatus, et perfectioni conjunctus. Si enim secundum voluntatem in primo instanti, vel in aliquo alio posset mereri, videtur quod alii possent mereri in infinitum, et ita eorum præmium nunquam suam perfectionem haberet.

Meriti descriptio. Sed tamen in primis videndum quid sit meritum. Et dico quod *meritum est aliquid acceptum, vel acceptandum in alio pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo aliquid acceptatur, quasi debitum illi pro suo merito vel alteri pro quo meruit.* Et tunc meritum semper dicit actum, qui est in

potestate illius cui fit retributio, et hoc est certum quando aliquis meretur sibi ipsi; sed quando unus meretur alteri per orationes, vel alias afflictiones acceptas Deo, quamvis ista sint in potestate facientis, non tamen in potestate illius pro quo facit. Sic ergo meritum dicit formaliter ordinem alicujus operis laudabilis in merente ad acceptantem, quod acceptans acceptat, ut retribuat ei pro quo acceptatur. Ex hoc arguitur quod unus pro alio potest mereri; quia tamen nihil in Deo est acceptandum, quod non est acceptatum, ideo in meriti descriptione non oportet addere *acceptandum in ordine ad Deum ;* Deus igitur acceptans bonum suum, vel bonum *velle* alicujus, retribuit, scilicet volenti, si indigeat. Si tamen sit ita perfectus, quod non indiget perfectione, sicut Christus, retribuit alteri, pro quo meretur.

5. Radix meriti in quo consistit.

Tunc ad propositum loquendo de merito, prout consistit in bono *velle* voluntatis, dico quod Christus meruit nobis, et hoc potest exponi uno modo sic : Radix omnis meriti, loquendo proprie de merito, consistit in affectione justitiæ voluntatis, non autem in affectione commodi. Hoc patet, quia primum objectum, circa quod aliquis meretur primo, est ipse Deus, secundum quod affectione justitiæ vult Deo bonum, ut *esse* et *bene esse*, scilicet justum et sapientem. Sed affectio commodi respicit proprium bonum, et ideo meritum non consistit primo in affectione justitiæ, ut ordinat et moderatur affectionem commodi circa bonum proprium. Sed sicut demeritum primum Angelorum fuit inordinatus motus, et desiderium beatitudinis citra Deum, ita meritum est ordinatus motus circa Deum volendo sibi bonum, et volendo cum debitis circumstantiis sibi conjungi ipsum in se et in aliis ; et ideo velle affectione commodi, si non ordinetur, et moderetur affectione justitiæ, est demeritum. Quia immoderatus affectione justitiæ non meretur secundum quod prævenit affectionem justitiæ, et ideo in affectione commodi, nisi referatur ad ultimum finem affectione justitiæ, non consistit [meritum. Sed alii Beati a Christo, quia secundum totam voluntatem conjuncti sunt Deo affectione justitiæ perfectissime, etiam habent similiter commodum sibi, quod appetitur affectione commodi, scilicet conjunctionem cum summo bono, ideo non possunt habere actum oppositum affectioni commodi, ut libere velint quod non sit eis commodum affectione commodi. Nullum enim est objectum in patria, quod sit incommodum eis, ut possint id velle, quod affectione commodi nolunt.

Affectio commodi et justitiæ.

6. Modus quo Christus potuit mereri.

Sed Christus, quia secundum aliquid fuit viator et passibilis, secundum virtutem sensitivam et portionem inferiorem voluntatis, ideo habuit multa objecta sibi præsentata sensibus, et portione inferiori, circa quæ potuit libere velle aliquid citra affectionem commodi, quæ semper est ad conveniens illi cujus est ; ideo jejunando, vigilando, orando, et in multis talibus meruit, vel exercendo hujusmodi exterius, vel interius volendo talia propter Deum exercere.

Tunc dico quamvis Angeli ha-

Cur Angeli et Sancti non merentur.

beant bonas operationes circa nos, vel alii Beati, quia tamen illi actus sunt inclusi in beatitudine istorum, hoc est ratione beatitudinis, et ex ejus plenitudinis collatione nobis obligantur a Deo, potest dici quod ipsi non merentur. Sed hujusmodi operationes Christi non includuntur in sua beatitudine; ideo per istos actus meruit, quia quantum ad tales actus fuit viator, non comprehensor, ita quod radicaliter includantur in beatitudine sua.

Christus meruit secundum portionem inferiorem.

Secundum igitur istam viam, Christus meruit secundum portionem inferiorem, sed non secundum omnes actus portionis inferioris, sed secundum illos, qui contrariantur affectioni commodi, et ideo ponitur meritum Christi communiter in passionibus.

Si non placet ista via, quod meruit istis actibus partis sensitivæ imperatis a voluntate secundum primam opinionem, ita quod non potuit secundum partem intellectivam, tunc potest dici quod quantum ad omnes actus portionis inferioris potuit mereri, dico de his actibus, qui respiciunt ea quæ sunt ad finem. Sed quomodo? Dico quod, etsi portio superior fuit perfecte conjuncta Deo secundum actum beatificum, fuit tamen eadem voluntas passibilis secundum portionem inferiorem, quia ut sic, fuit viatrix, et potuit per consequens mereri.

7.

Objectio 1.

Sed contra, illud quod est in termino simpliciter, non potest mereri; sed portio inferior fuit simpliciter in termino, quia non potuit habere actum inordinatum circa aliquid ad finem; ergo fuit quieta et beata quantum potuit, quia non est ipsius, ut portio inferior, habere actum circa objectum æternum immediate, sed circa alia ordinata in illud objectum.

Secunda.

Præterea, sicut meritum in nobis respicit partem intellectivam, sic in Christo; sed in nobis non est meritum in portione inferiori complete, sicut nec peccatum; ergo Christus non potest mereri secundum portionem inferiorem tantum, nisi mereatur secundum portionem superiorem.

8.

Resp. ad primam, esse in termino stat dupliciter.

Ad primum, cum dicitur quod portio inferior fuit in termino, et ideo non potuit mereri, dico quod esse in termino est dupliciter; uno modo quantum ad affectionem justitiæ; alio modo quantum ad affectionem commodi. Primo modo inferior portio conjungebatur Deo perfecte, ita quod affectione justitiæ non potuit velle nisi ordinatum et justum, et ideo non potuit peccare. Sed tamen non fuit secundum portionem inferiorem in termino sic, quod habuerit impassibilitatem, quia nec tunc omne quod potuit habere, habuit secundum affectionem commodi, quia non habuit commodum conjunctum, quantum potuit conjungi, sicut est in Beatis simpliciter, et in Christo modo existente in patria. Quia igitur sic fuit, potuit aliquid pati contra affectionem commodi, quod tamen acceptavit, et ita mereri; fuit igitur in termino secundum affectionem justitiæ, licet non secundum affectionem commodi, et portio inferior meruit eliciendo circa creaturas, ut diligendo matrem, et alios bonos in Deum, et malos propter Deum; ideo quando dicitur quod fuit in termino

Meruit per actus bonos circa alia a Deo.

secundum portionem inferiorem, si intelligatur omni modo *in termino*, falsum est.

SCHOLIUM II.

Non reputat improbabile Christum meruisse actibus beatificis, quia sunt laudabiles, et eliciens fuit viator, licet fuerit in termino, quoad impeccabilitatem, seu (ut loquitur Doctor) quoad effectionem justitiæ. Secundo, in nobis meritum est secundum portionem superiorem. Ita Altis. lib. 3. Summ. tract. I. cap. 7. Gabriel hic quæst. unic. art. 2. Major. quæst. 2. Holchot et Alm. hic. Capreol. quæst. I. dicens fuisse sententiam D. Thom. hic. Pitigianis hic, art. 3. et Fab. d. 44. respondent argumentis Vasq. 1. 2. dist. 214. contra Scotum, quatenus ait acceptationem esse rationem completivam meriti, et merito reprehendunt immodestam ejus censuram. Doctor nihil asserit de merito per actus beatificos, sed tantum quod hoc potest dici, *quod tamen* (inquit) *valde difficile videtur*. Admittit consequenter fruitionem quatenus tendebat in alia relucentia in Verbo, ut in Matrem et alios, fuisse meritoriam ; et hoc minus habet difficultatis.

9. Ad secundam object.

Propter secundum argumentum potest dici alia tertia via, quod Christus meruit etiam secundum portionem superiorem, et secundum omnem actum ejus. Hoc tamen est difficile tenere, propter alios Sanctos, qui tunc videntur posset mereri infinitum. Hoc tamen dico, et probo, quia omnis actus alicujus, qui acceptatur a Deo tanquam actus bonus et laudabilis, pro quo Deus vult aliquid retribuere illi, cujus actum acceptat, vel alteri pro quo sic acceptatur, est meritorius ; hujusmodi est omnis actus Christi secundum naturam humanam, etiam actus beatificus, quo secundum portionem superiorem fruitur Deo, quia persona illa secundum omnem conditionem sui non fuit simpliciter in termino. Ideo potuit Deus omnem actum creatum illius personæ acceptare tanquam dignum retributione alicujus boni pro eo illi personæ, si indiguisset, vel alteri, scilicet nobis pro quibus meruit. Et hoc tenendo, oportet dicere quod si actus beatificus Christi secundum portionem superiorem fuit meritorius, quod non includit contradictionem quare actus beatificus Michaelis, vel alterius Sancti non posset acceptari tanquam aliquid dignum retributione, quod retributum esset datum propter meritum, scilicet ut daret aliquid Michaeli propter meritorium actum custodiæ, quem exercet; tamen de facto non sic acceptat Deus actum illum, quia persona illa est totaliter extra statum merendi secundum totum sui ; non sic Christus, sed secundum aliquid fuit in statu viatoris, et propter hoc omnis actus illius personæ creatus fuit acceptus, et meritorius illis pro quibus offerebatur Deo.

(Christus an meruit actu beatifico.)

(Actus beatorum an possent esse meritorii licet de facto non sint.)

10. Sed quomodo fuit hoc possibile, ex quo fuit extra viam secundum portionem superiorem ? Non videtur quod secundum illam plus possit mereri, quam Beatus alius in patria.

Respondeo, quod sicut meritum non consistit solum in actu, sed in conditionibus aliquo modo personæ elicientis, sic acceptio divina non solum respicit actum, sed conditiones accidentales suppositi elicientis. Exemplum, aliquis offendit me modo : duo veniunt, et rogant veniam pro offensa tertii offendentis, pono quod uterque supplicando æque gratiose et æque affectuose roget, et quod sint æque pulchri, tantum quod unus sit inimicus, et alius non ; rogatio est causa quare

(Christus actu beatifico mereri potuit, non alii beati.)

dimitto offensam, formaliter loquendo, tamen alia potest esse accidentalis conditio suppositi, quare citius et magis dimittam offensam propter rogationem unius quam alterius, ut quia est amicus, vel aliquid tale, et ideo supplicatio est causa præcipua quare offensam dimitto. Sic accidentalis conditio, scilicet quod persona sit extra terminum simpliciter, et viator, est causa quare actus ejus est meritorius, quamvis sit beatificus, non alterius, scilicet Angeli, vel animæ Petri, et maxime cum tales dependeant a libertate divina acceptante unum actum, non alium; tamen non est contradictio, si uterque acceptetur, et sit meritorius secundum viam istam, quod tamen difficile videtur.

Fruitio Christi erat meritoria.

Sed tunc ultra potest esse dubium, an fruitio respectu Verbi in se sit meritorius actus, ut tendit in alia objecta relucentia in Verbo, scilicet ut dilexit Matrem visam in Verbo, et aliquos electos visos in Deo, et inimicos propter Deum? Et posset dici quod utroque modo, et maxime ut actus tendit in alia a Deo visa, et dilecta ibi; sic igitur patet primum, quomodo potest teneri quod Christus meruit.

SCHOLIUM III.

Christum meruisse in primo instanti conceptionis, quia habuit tunc omnia requisita, scilicet gratiam perfectam, objectum præsens, et nullum impedimentum. Pro hoc faciunt ea, quibus Doct. in Oxon. 2. d. 5. quæst. 2. probat Angelum potuisse peccare in primo instanti. Consentit D. Thom. 3. p. quæst. 4. art. 3. et consequenter idem deberet dicere de peccato Angeli. Richard. hic art. 2. quæst. 2. Magister hic, D. Bonavent. Gabr. Rub. Bassol. Alm. et communis.

11. Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit.

Secundo videndum est, si potuit mereri in primo instanti? Et videtur mihi quod sic, nec video oppositum, quia omne habens *esse* primum perfectum, et objectum approximatum, et non impeditur, et actus ejus sit permanens, et non successivus, potest agere pro quocumque instanti, si ista omnia concurrunt, quia non plus requiritur ad actum in uno instanti quam in alio. Sed omnia hæc fuerunt in primo instanti conceptionis in Christo, quia potentia perfecta, objectum ostensum per intellectum, scilicet tota Trinitas, posse velle bonum propter se, et non impeditur, et actus volendi est permanens, quia actus beatificus est stans.

Objectio.

Sed dices, quod adhuc omnibus positis, non tenet actus meritorius, quia ad talem actum requiritur deliberatio et electio; electio autem præsupponit syllogismum practicum, et discursum et moram.

Responsio. Finis syllogismi practici.

Respondeo quod discursus et syllogismus practicus est ad hoc quod habeatur actus electivus voluntatis, quo facto, per consequentiam practicam voluntas eligeret. Quando voluntas eligit, ratio practica non discurrit, sed sententiat, facta quæstione practica de eligendo. Si igitur ista sententia ultimata possit haberi sine discursu præcedente in instanti, ita perfecte posset voluntas eligere libere, sicut cum tali discursu; perfectus in cognoscendo non discurrit sic artificialiter; unde citharædus perfectus in percutiendo chordas, non syllogizat, et deliberat, aliter imperfecte operaretur, *ex* 2. *Physicorum text.* 86. Cum igitur Christus fuerit perfectus in cognitione omnium agendorum, saltem a princi-

pio perfecte agnovit, sine tali syllogizatione, et ideo in instanti primo potuit esse electio, unde electio est actus simplex de se.

SCHOLIUM IV.

Christum non meruisse suam fruitionem, quia fuit primus actus ejus; est contra Albert. hic, art. 4. et alios. Tenent Alens. 3. p. quæst. 17. memb. 3. artic. 1. D. Thom. 3. p. quæst. 19. art. 3. D. Bonavent. Richard. citati, et communis. An vero potuerit de potentia absoluta mereri fruitionem? Alii aiunt, alii negant; et secundum Doct. affirmandum videtur. Vide in Oxon. Schol. hic num. 12.

12. Electio est actus simplex, quæ potest esse in instanti.

Hoc viso, secundo videndum est quid Christus meruit? Dico quod non meruit sibi fruitionem, quia si sic, aut operatione elicita circa ea quæ sunt ad finem, aut operatione circa finem ipsum. Non primo modo, quia primum actum habuit circa finem fruendo, et priusquam habuit circa aliud, et si meritum fuit circa aliquod objectum visum in Verbo, vel multa, secundum viam præcedentem, ut circa Matrem, vel electos, volendo eis beatitudinem, adhuc præcessit operatio circa finem ipsum, scilicet essentiam in tribus personis. Nec actu fruitionis, quo fruebatur Trinitate, meruit eamdem fruitionem, quia hoc non est dicere, nisi quia meruit fruitionem quia habuit fruitionem, vel meruit, quia Deus dedit actum, quod nihil est; idem enim actus non potest esse meritorius sui ipsius, quamvis possit esse alterius. Deus igitur liberaliter sine merito præcedente conjunxit voluntatem fini, vel termino per fruitionem, ita quod non meruit sibi fruitionem. Unde Augustinus 13. *de Trin. cap.* 19. dicit quod *summa gratia est, quod homo in unitate personæ conjunctus est Deo.* Quamvis loquitur ibi de gratia unionis, id est, gratuita Dei voluntate uniente, tamen ad unionem istam concomitanter sequitur gratia fruitionis de facto, ideo fuit summa gratia sine meritis præcedentibus, vel merito aliquo.

Christus non meruit fruitionem.

13. Objectio 1.

Contra, gloriosius est habere præmium ex merito quam sine merito; ergo hoc maxime ponendum est in Christo.

Objectio 2.

Præterea, prioritas naturæ videtur sufficere ad meritum; ergo cum inter voluntatem et actum elicitum possit esse prioritas naturæ, videtur quod hoc sufficiat ad merendum fruitionem, vel idem actus ut prior seipso natura, potest esse meritum respectu sui ipsius.

Resp. ad 1.

Ad primum quando dicitur quod gloriosius est habere, etc. Verum est de præmio, quod potest haberi ex meritis, sed hæc conjunctio animæ Christi per actum beatificum fuit tanta, et tam excellens, quod ad istam non potuit præcedere meritum, et nobilius est habere ex liberalitate dantis actum, ad quem non potest præcedere meritum, quam actum debilem cum merito præcedente. Unde hoc non est vilificare beatitudinem Christi, sed exaltare, quod fuit tanta, quod non potuit mereri, et ideo non fuisset gloriosior, si fuisset habita ex meritis. Et hoc videtur rationabile, quia sicut in *esse* naturæ Deus creavit aliquam naturam, scilicet Angelum, ad quam creandam non potuit cooperari causalitas causæ secundæ, sic propter perfectionem talis rei in *esse* in genere moris, Deus creavit aliquem

Magnitudo gloriæ Christi. Gloriosius habere gloriam sine merito quam aliquando caruisse ea.

actum beatificum, ad quem non potest esse actus meritorius prior; et hujusmodi fuit actus beatificus animæ Christi, et hoc propter nobilitatem et excellentiam actus, et modi habendi actum, quia immediate erat circa finem ultimum, antequam haberet aliquem actum circa ea quæ sunt ad finem.

14. Aliter potest dici, ponendo quod actus ille posset cadere sub merito, quod etiamsi gloriosius fuisset habenti actum meruisse, quam non meruisse, non tamen simpliciter gloriosius, quia decet perfectionem curiæ cœlestis, quod ibi inveniantur omnes gradus possibiles in actibus beatis, ut accidentalis beatitudo omnium sit major. Sunt enim ibi aliqui beati, qui aliquando fuerunt inimici, vel propter peccatum originale, vel propter peccatum mortale, et post pœnitentes; est et ibi Virgo Beata, quæ nunquam fuit inimica actualiter respectu peccati actualis, et forte nec pro peccato originali, quia fuit præservata, ut supra dictum est*. Igitur decens fuit ut ibi fuisset beatitudo alicujus personæ sine omni merito præcedente, nec ideo fuit anima illa ingloriosior, quia si actus iste potuisset cadere sub merito, tunc anima ista potuit meruisse illum, nisi fuisset præventa ejus beatitudo, et sic præveniri ex liberalitate dantis est magna nobilitas, sicut si mihi daretur modo quod in fine totius laboris mereri possem, et illud magis facit ad decorem status bonorum, ut dictum est.

* Supra d. 3. q. 1.

15. *Ad object. secundam.* Ad secundum, dico quod prioritas naturæ potentiæ præcedentis actum non sufficit, quia non est meritum nisi in actu aliquo, vel in passione acceptata. Sed voluntas ut prior natura non habet aliquem actum, nec passionem acceptatam a voluntate, ratione cujus potest mereri actum beatificum, quia iste actus præcessit omnem alium. Nec idem actus est meritum et præmium, quia alterum excedit ut præmium; tum quia hoc esset dicere quod meruit, quia Deus dedit meritum, quamvis idem actus potest esse præmium Christo, et meritum alteri, ut supra dictum est*; sed quod idem antecedit re, et sit reale prius, et posterius se, ut est reale meritum, nihil est dictu.

Idem actus potest esse præmium uni, et meritum alteri.

* Supra hic num. 4.

Item, talis distinctio est rationis considerantis actum illum diversimode, quæ non sufficit ad realitatem meriti et præmii; sic igitur patet quod non meruit fruitionem beatitudinis.

SCHOLIUM V.

Christus meruit sibi gloriam corporis, ad Philip. 2. *Humiliavit semetipsum, etc.* et Luc. 24. *Oportuit pati Christum, etc.* August. lib. 104. in Joann. Chrysost. Ambros. Anselm. et alii in Phil. 2. Sed meruit indirecte, scilicet amotionem impedimenti, ut gloria animæ redundaret in corpus. Hæc pars est contra D. Thom. supra art. 4. sed est Cyrilli lib. 3. Thesaur. et quidam recens inconsiderate eam reprehendit. Ad secundum, tangit triplicem dicendi modum, quibus actibus meruit, et nullum eorum firmiter asserit, quia non reperit certitudinem. Primus est, quod Christus meruit actibus tantum non beatificis seu portionis inferioris. Secundus, si meruit per actus portionis superioris, seu tendentes in Deum immediate, id intelligendum, quatenus illi actus versabantur circa creata in verbo relucentia. Tertius, quod meruit per ipsam fruitionem, quod in Christo peculiare fuit, nulli alii beato conveniens.

16. *Quomodo Christus meruit sibi* Sed numquid meruit sibi impassibilitatem animæ et corporis? Magister in littera dicit quod sic.

impassibilitatem. Contra, illud quod debuisset infuisse, infuisset; sed gloria corporis, et impassibilitas cum gloria animæ infuisset in primo instanti visionis, nisi per miraculum fuisset prohibitum ; ergo, etc.

Christus indirecte tantum meruit gloriam corporis. Potest dici pie glossando Magistrum, quod quamvis non meruit directe impassibilitatem utriusque, meruit tamen amotionem impedimenti, quare non infuit statim, scilicet desitionem miraculi prohibentis redundantiam gloriæ in portionem inferiorem, et in corpus.

Sed quia non potest declarari quid meruit, nisi declaretur quibus meruit, et hic est quartus articulus, qui pertinet ad distinctionem sequentem, ubi quæritur, an meruit nobis omnibus gratiam et gloriam, ideo omittendus est hîc, et quæritur *in distinctione sequenti*.

17. Ad argum. 1. principale. Ad primum argumentum principale, quando dicitur quod non potest mereri, quia non potest peccare, nego consequentiam, quia perfecta conjunctio secundum omnem modum perfecte quietat conjunctum, et secundum affectionem commodi, et secundum affectionem justitiæ, quia affectione justitiæ vult Deo primum bonum, et affectione justitiæ peccator vult secundario sibi, et affectione commodi vult semper sibi bonum. Sancti autem alii a Christo utroque modo conjunguntur, scilicet utraque affectione, quia habent summum commodum ideo; sicut non possunt peccare, sic nec mereri, quia sunt totaliter extra viam, et in termino. Tamen affectio justitiæ et commodi possunt separari sic, quod affectione justitiæ quis summe conjungatur, affectione vero commodi non habeat summum bonum summe conjunctum, et in tantum possit pati. Primo modo conjungitur portio superior Dei in Christo, per gloriam quietantem istam portionem, et per affectionem justitiæ totus homo, ut peccare non possit, sed tamen potest pati, quia aliquid potest accidere contra affectionem commodi, et illud potest Christus velle ordinate, et acceptare, et ita mereri. Patet igitur quod non est simile de Christo, et aliis beatis.

Alii beati nihil possunt velle contra hanc vel illam affectionem, at Christus potuit.

18. Ad secundum. Ad aliud, tenendo quod meruit secundum portionem inferiorem, tunc dico quod duo sunt actus, scilicet actus beatificus, et actus meritorius, quia unus respicit æternum, et alius temporale in ordine ad finem ultimum ; nec oportet quod omnes sint immediate in executione circa Deum, sed in intentione requiritur, sed in executione potest aliquid immediatius diligi, sed in Deum finaliter.

Cum actu summo, potest esse alius actus simul. Et quando dicitur quod duo actus non sunt in eadem potentia, quorum alter adæquat potentiam, dico quod licet duo actus æque intensi, quorum alter adæquat potentiam, non sunt simul, tamen cum actu adæquante potentiam potest habere alium actum secundum potentiam, quia aliter nunquam posset aliud velle, aut intelligere a Deo, cum actus beatificus sit semper stans.

Triplex dicendi modus, quibus actibus meruit Christus. Si autem tenetur quod meruit secundum portionem superiorem, tunc potest dici quod hoc fuit circa objecta relucentia in Verbo, sicut diligendo electos, et volendo eis bonum. Aut si dicatur quod meruit secundum actum fruitionis, tunc

oportet dicere quod eodem actu quo fruitur meruit ; unde talis actus, quia persona, cujus fuit, erat viator, potest acceptari pro merito, ut prædictum est. Et secundum primum membrum illius responsionis dico, quamvis actus beatificus fuerit adæquatus intensive, ut perfectior eo haberi non possit, non tamen extensive, aliter Beatus non posset cognoscere res in genere proprio, quia eadem potentia cognoscit Deum visione beata, et alias res in genere proprio; nec tamen est de ratione talium potentiarum intellectus et voluntatis, adæquari sic per unum actum, quin posset alterum habere, recipiendo fortiter, sicut superius in isto patet.

19. Ad tertium.

Ad tertium, si tenetur quod Christus tantum meruit secundum portionem inferiorem, tunc potest dici quod præmium aliorum, quod receperunt pro merito Christi, fuit melius forte quam aliquis actus meritorius portionis inferioris Christi, et potuit meritum Christi sic ad præmium aliorum ordinari sicut ad finem sub fine. Si autem tenetur quod meruit secundum portionem superiorem, et hoc vel circa objectum æternum in se, vel circa objecta alia relucentia in Verbo, vel utroque modo, ita quod omni actu sic meruit secundum modum superius factum, tunc potest dici quod non oportet quod præmium aliorum excedit meritum, nec requiritur quod præmium excedat meritum, nisi quando illud meretur pro seipso. Sed si nobilior meretur pro ignobili, potest tunc meritum nobilioris excedere præmium ignobilioris. Quando autem aliquis meretur pro seipso, Deus communiter præmiat ultra condignum, ideo præmium excedit meritum tale.

An præmium excedit semper meritum.

20. Ad quartum.

Ad aliud quando arguitur, quod non potuit mereri in primo instanti, quia omne quod est, quando est, necesse est esse, ad hoc responsum est *in secundo libro* *. Unde dico quod actus in primo instanti fuit contingens, unde contingens nunquam formaliter est contingens, nisi quando est ; quando enim non est, non est contingens, nec tunc contingenter est, quando non est ; sed nisi esset contingens, quando contingenter esset, distinctio necessarii et contingentis non esset, et ita tunc non esset in genere contingentium, sed necessariorum, et ideo contingens quando est, contingenter est dictum, sicut non entia antequam sint, quædam sunt possibilia, et quædam impossibilia ; sic etiam cum sunt, quædam sunt contingenter, et quædam necessario. Quomodo autem propositio Philosophi vera est, patet *in* 1. *libro* *. Voluntas ergo in primo instanti, ut prior natura actu suo ita contingenter elicit actum suum, sicut si præcessisset actum suum per diem. Unde non est ratio, quare contingenter sunt, quia causa duratione præcessit, sed quia causa quando causat, contingenter causat.

* d. 4. q. un.

Contingens quando est, contingenter est.

* d. 39.

Ad quintum.

Ad aliud quando dicitur, mutationes sunt ordinatæ secundum prius et posterius, etc. verum est si tempore et tempore, si natura et natura ; hic autem tantum est ordo naturæ inter mutationes, et talis est inter terminos.

SCHOLIUM VI.

Angelum potuisse peccare in primo instanti suæ creationis, sicut et mereri, hoc late probat contra D. Thom. 2. d. 5. q. 2. et habet hic pro se evidentem locum D. Augustini 11. Civit. cap. 13.

21. Ad sextum. Angelus potuit peccare in primo instanti 2. d. 5. q. 2.

Ad aliud quando arguitur, quod si Christus potest mereri in primo instanti, ergo et Angelus peccare in primo instanti. Dico pro nunc, quod potest peccare in primo instanti, et libere, et voluntarie, ut voluntas est prior natura actu elicito; nec video in hoc aliquam contradictionem, quia habens *esse* primum perfectum, et objectum approximatum, si non impeditur, et actus ejus sit permanens, potest habere actum. Omnia ista poterant esse in Angelo in primo instanti, ut supra dictum est de merito Christi *in principali articulo quæstionis,* et hoc est, quod dicit Augustinus 11. *de Civit. Dei, c.* 13. quod qui sentiunt malum Angelum peccasse a principio, hoc est, quod semper fuerit sub peccato, non ex hoc cum Manichæis sentiunt ponentibus unum Deum malum, et ita non esset Deus auctor illius mali; sic igitur tenens oppositum, quando Angelus peccavit, non fuit peccatum a Deo effective, quia tunc induceret peccatum ejus in Deum. Sed dicendo quod peccavit in primo instanti, diceretur quod peccavit inquantum est de nihilo, et non ut est a Deo, sicut dicunt dicentes quod peccare potuit in alio instanti. Et quando dicitur, quod omnis effectus, qui sequitur rem a principio secundum *esse,* est a Deo, et sic peccatum Angeli esset a Deo; dico quod si propositio sit vera, est de positivis, non de privativis. Peccatum est formaliter privatio boni, quod deberet inesse ipsi actui elicito, quando elicitur, et non inest.

22. Non omne creatum effectui inest sibi a causa.

Aliter potest dici, quod propositio est falsa, scilicet quod omne coævum effectui inest sibi effective a causa sua, quia non est contradictio de opposito. Unde si Deus faceret substantiam ignis, et ignis creatus a Deo crearet in se quantitatem et calorem, et alia accidentia sua, aut si generans naturale generaret tantum substantiam, ignis haberet causalitatem in se in eodem instanti in quo esset generatus et calidus, quamvis non in eodem instanti naturæ, in eodem tamen temporis, posito quod generans ignem annihilaretur, quando creavit substantiam ignis. Unde quando isti dicunt quod generans dans formam, dat et ea quæ consequuntur formam, licet verum sit de facto, quia ignis generans sufficiens est ad causandam substantiam istam ignis, et calorem in igne, tamen licet non causaret calorem, ignis generatus haberet efficaciam respectu caloris. Et fundamentum, super quo fundat se, falsum est, quod idem non est in potentia et in actu. Hoc enim solum verum est in generatione, et motu univoco, nec est contradictio quod in eodem instanti in quo generatur ignis calidus, quod causet in se alium calorem, nisi quia secundum opinionem eorum, contradictio est quod duo ejusdem rationis sint in eodem subjecto; sed hoc fundamentum sic est falsum, nisi forte in illis, quæ inducuntur per motum. Dicere autem quod ve-

Idem potest esse simul in actu et potentia.

ritatem habeat in proposito, nihil valet, quia potest esse a Deo substantia actus, licet quantum ad ipsam deformitatem sit a voluntate tantum.

23. Ad primam confirmationem.

Ad illud de Angelis, dico quod ipse fingit unum Angelum in affectione commodi, non in affectione justitiæ, ita quod deficiat sibi *esse* primum affectionis justitiæ, et tunc dicit quod potest habere primum *velle* de se, vocando primum *velle* affectionis justitiæ. Nec mirum, quia talis Angelus, si esset, non posset plus mereri quam bos. Sequitur enim effrænate intellectum, sicut appetitus sensitivus sensum, et hoc affectione commodi; ideo in Angelo et homine ipsa voluntas secundum affectionem justitiæ, et secundum affectionem commodi, est totale principium perfectum in *esse* primo respectu actus volendi.

Et ad rationem ejus, dicendum quod concedenda est quantum concludere potest. Quando enim arguitur, quod hîc habet primum de se *velle,* dico quod si dicas quod volendo actu elicito, ita quod non potest habere actum volendi elicitum, nisi prævia alia volitione, qua movet se ad volendum, falsum est, imo iretur in infinitum, et non esset dare aliud *velle,* sicut nec primum *velle*. Sed si vult aliquid actu elicito, prius natura saltem vult habitualiter se sic velle; virtualiter enim prius habet principium volendi in *esse* primo quod vult actu elicito. Iste est sensus verus, et quia Angelus a seipso hoc non habet, ideo dicit, et bene, quod non potest habere primum *velle* a se, accipiendo *velle* pro perfecta voluntate in *esse* primo. Nec mirum est si accipiatur *velle* pro actu primo, quia si accipitur volitio pro potentia voluntatis, eadem ratione potest *velle* accipi pro actu primo.

Velle aliquando pro voluntate sumitur.

24. Ad secundum.

Ad aliud quando arguitur, quod in primo instanti fuit in Angelo motus naturalis rectissimus, dico quod si ista ratio concluderet de primo instanti, concluderet de quolibet alio, quia motus naturalis est prior ipso actu libero elicito, saltem natura, et ut sic prior, est rectissimus, et ita non potest simul in eodem instanti habere actum obliquum liberæ voluntatis, et ita in nullo instanti peccabit. Unde eadem ratione, quare non possunt simul esse in primo instanti, nec in aliquo alio sequenti.

Inclinatio naturalis est ipsa res inclinata.

Dico ad argumentum, quod motus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum, et illud nihil aliud reale dicit ab ipsa voluntate, sed si est relatio, est idem per identitatem voluntati, quia non potest separari sine contradictione; et ideo in dæmonibus manet iste motus rectissimus, sicut natura, quia secundum Dionysium, naturalia manent integra. Si autem accipias motum naturalem pro actu elicito conformi tali inclinationi naturali, iste potest esse malus et immoderatus, stante natura integra, nec actus malus minuit inclinationem naturalem, sicut nec naturam.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus potest remittere culpam sine infusione gratiæ ?

Doctor de hac agit 2. *dist.* 28. *q.* 1. *et* 3. *dist.* 23. *et* 4. *d.* 25. *q.* 1. *et dist.* 16. *q.* 2. Suar. 7. *de gratia c.* 22. Vasq. 1. 2. *d.* 27. Scotus 4. *d.* 15. *q.* 1. Bellarm. *de Justific.*

1. Argument. 1. Secundo quæritur : *Utrum Deus possit remittere culpam mortalem sine infusione gratiæ ?* Arguitur quod sic, quia talis culpa non videtur nisi duo importare : Unum per comparationem ad animam in se, scilicet privationem nitoris, vel cujusdam pulchritudinis refulgentiæ ; aliud in comparatione ad Deum, scilicet reatum, quo quis obligatur ad pœnam; sed Deus potest utrumque istorum tollere sine gratia ; ergo, etc. Probatio minoris quantum ad primum, quia illa privatio non est nisi privatio alicujus nitoris naturalis in anima, quo anima magis illuminata esset disposita ad recipiendum refulgentiam supernaturalem, scilicet gratiam, et non est privatio alicujus supernaturalis, quia talis privatio est etiam in homine in puris naturalibus existente, in quo tamen non esset peccatum ; sed Deus potest restituere hujusmodi nitorem naturalem sine gratia; ergo, etc. Nec propter reatum necessario est simpliciter gratia, quia talis reatus non dicit nisi habitudinem ad Deum, ut punitorem ; Deus autem potest punire et non punire. Unde nihil absolutum ponit in Deo, nec in peccatore. Sed talem habitudinem tollere potest Deus sine gratiæ infusione, quæ est quid absolutum ; ergo, etc.

2. Secundum. Secundo sic, in quocumque statu potest Deus hominem producere, ad eumdem statum potest reducere, quia annihilatum vel corruptum potest reparare ; sed Deus potest hominem in puris naturalibus creare sine gratia ; ergo ad illum statum potest reducere.

Tertium. Tertio sic, quia si Deus non potest hoc, sequitur quod homo viator poterit esse obstinatus, quia Deus non necessitatur ad infusionem gratiæ, nec ad aliquid agendum extra se ; ergo existens in peccato mortali quantumcunque se disponat, cum ad hoc se disponere non possit sine gratia, ut dicis, sequitur quod erit obstinatus, quia non poterit ab illo resurgere sine gratia, quam Deus non necessario infundit ; ergo, etc.

Quartum. Item, si Deus non potest culpam remittere sine gratia propter obstaculum maculæ, aut ergo illud impedimentum ponit aliquid in anima privativum aut positivum ; modo non privat aliquo dono supernaturali, quia nunquam infuit gratia existenti in peccato originali ; si vero privat aliquo dono naturali, illud potest restitui sine gratia ; ergo, etc.

Ratio in opposit. Contra hoc videntur esse dicta Sanctorum et Doctorum, et præcipue Augustini *libro de natura et gratia in fine*, ubi dicit quod dicens aliquem sibi posse cavere a peccato sine infusione gratiæ, *ore omnium anathematizandus est ;* sed non est majus posse cavere a peccato committendo, quam resurgere a commisso ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Potest Deus de potentia absoluta mortale remittere sine gratia, quia talem potest reparare

hominem, qualem potest creare; sed potest creare hominem in puris naturalibus, at de potentia Dei ordinaria id repugnat.

3. Respondeo, opinio Magistri Sententiarum videtur fuisse *in quarto libro*, quod Deus non solum potest culpam remittere sine gratia, sed quod facit, quia per Circumcisionem gratia non dabatur, et tamen peccatum dimittebatur. Sed non videtur verum, quia tales salvabantur, nullus autem salvatur sine gratia; ergo etc.

Potest peccatum remitti sine gratia.

Dico ergo quod Deus hoc potest de potentia absoluta, sed non de potentia ordinata. Probatio primi, quia non includit contradictionem, peccatum dimitti, et gratiam non dari, quia quando aliqua duo habent medium, non est necesse quod fiat transitus ab extremo in extremum sine medio, imo potest fieri status super medium, ut in coloribus. Sed inter statum culpæ et gratiæ medium includitur, scilicet quod homo sit in puris naturalibus, sicut Adam conditus fuit sine omni peccato, et sine gratia gratum faciente; ergo ad eumdem statum potest reduci ille, qui est in peccato mortali sine contradictione, quia factibile est, et non repugnat rei in se; ergo nec Deo repugnat. Et pro hac parte faciunt argumenta posita in principio quæstionis.

Adam creatus sine gratia gratum faciente.

4. Secundum probatur, quia non decet Dei sapientiam, bonitatem et justitiam, secundum ordinem, quem instituit, quia ordinavit quod nullus beatificetur nisi gratia, tanquam veste nuptiali vestiatur; ergo omnem hominem, cui remittit mortalem culpam, vestit tali veste gratiæ. Tamen si aliter fecisset, vel facere vellet, eo ipso quod sibi placeret, justum esset; secundum tamen ordinem istum non potest Deus culpam remittere sine gratiæ infusione. Hoc etiam necessarium est homini pro statu naturæ lapsæ, quia ut sic, nec potest proficere homo in bono, nec diu a peccato sibi cavere sine auxilio gratiæ, quia natura talis infirma est propter peecatum, licet forte in statu innocentiæ posset stare, et a peccato sine gratia sibi cavere.

De facto non remittitur mortale sine gratia.

Nemo potest diu cavere a peccato sine gratia.

5. Ad auctoritatem Augustini, dico quod loquitur de statu naturæ lapsæ, et verum est quod talis homo sine gratia non potest diu stare, maxime quando mortaliter peccavit, quin iterum peccet, nisi gratia adjuvetur.

Ad rationem in opp osit

Contra, dona Dei ordinata sunt, quorum primum est dilectio; dilectio autem Dei reddit hominem sibi acceptum; at acceptus non est nisi per gratiam; ergo ante omnia dat homini gratiam; non ergo potest absolute peccatum remittere, quod est magnum donum, nisi fuerit prius gratus Deo.

Respondetur id verum esse secundum potentiam ordinatam, non vero secundum absolutam; posset enim Deus ita statuere, ut homo liber a peccato, etiamsi gratiam non haberet, sibi esset acceptus, et potuisset eum in suam gratiam admittere.

Contra, si non potest fieri secundum potentiam ordinatam, ergo nec secundum absolutam, quia sicut non potest fieri contra bonitatem et sapientiam Dei, sic nec contra ordinationem suam. Ordinavit autem sic ab æterno; ergo absolute non potest aliter ordinare, vel potuit. Deinde,

quia aut hoc potuit quando ordinavit, aut postquam ordinavit.

6. Nunc non potest Deus ordinare aliter quam ab æterno, in sensu compositionis.

Dico quod cum Deus libere ordinavit, et ab æterno, in æternitate autem nihil transit, ita nunc potest aliter ordinare pro quolibet instanti futuro sicut in primo. In primo autem instanti, in eodem scilicet, in quo sic ordinavit, potuit aliter sub distinctione, id est, aliam partem postponere, amota ista, sicut in omnibus actibus voluntariis est in nobis, quia quando curro cum voluntate currendi, possum non currere disjunctim, id est, potest poni altera pars contradictionis, cessante altera, et e converso; ideo in quibuscumque talibus, et pro quolibet instanti, et in Deo, et in nobis est sophisma compositionis et divisionis.

QUÆSTIO III.

Utrum sit necessarium ponere habitum charitatis in anima Christi propter actum fruitionis veræ?

Doct. 3. *d.* 13. *q.* 4. Suar. 3. *p. disp.* 54. Vasq. *disp.* 41. Lugo *de Incarnatione disp.* 16. *sect.* 5.

1. Argument. 1.

Videtur quod non, quia effectus nobilissimus est a causa nobilissima; fruitio est talis effectus; ergo est a Deo immediate. Major patet, quia debet esse proportio inter causas et effectus. Probatio minoris, quia fruitio conjungit et unit subjecto nobilissimo.

Secundum.

Secundo sic, quando aliqui effectus sunt inseparabiliter ordinati, unus est ab alio, et ambo a causa communi, ut patet de calefactione et rarefactione aeris, quia contingenter et inseparabiliter se habent, et ideo rarefactio est a calefactione, vel utraque a calefaciente aerem; sed visio beata et fruitio sunt inseparabiliter ordinatæ; ergo fruitio est a visione, vel ambæ ab objecto beatifico visio; sed sive sic, sive sic, non est a charitate; ergo non est necessaria.

Ratio ad oppos.

Contra, operatio non est delectabilis, nisi sit a potentia proportionata objecto; sed fruitio est operatio maxime delectabilis, objectum beatificum est supernaturale; oportet ergo voluntatem, quæ est potentia naturalis, perfici per charitatem, habitum supernaturalem, per quam proportionatur objecto tali.

SCHOLIUM I.

Animam Christi habuisse charitatem inhærentem, probat tribus rationibus claris, et solvit argumenta.

2.

Respondeo exponendo intellectum quæstionis, quod non quærit de potentia absoluta, quia sic Deus posset causare in voluntate Christi, et cujuscumque alterius actum fruitionis sine omni habitu medio, quia voluntas secundum se est receptiva fruitionis, sicut et charitatis; intelligitur ergo de necessitate indigentiæ, ut scilicet anima sit perfectior et efficacior in actu fruitionis. Et secundum hoc dico, quod anima Christi indiget habitu charitatis respectu fruitionis veræ, cujus ratio est, quia omnis potentia nata est habere habitum disponentem ad actum; sed voluntas Christi est nata perfici charitate disponente ad actum perfectum fruitionis; ergo, etc. Major patet 2. *Ethicorum cap.* 6. quia virtus ha-

Charitas fuit in anima Christi.

bentem perficit, et opus ejus bonum reddit.

Item, virtus est dispositio perfecti ad optimum, id est, potentiæ ad actum perfectum ; omnis autem potentia, quæ est nata perfici aliqua perfectione, ex qua omnis operatio redditur melior, indiget illa perfectione; ergo etc. Minor patet, quia perfectibilia unius rationis indigent perfectione ejusdem rationis; sed fide tenemus voluntatem Christi esse ejusdem speciei cum nostra ; nostra autem indiget charitate ad merendum, ut fide tenemus, quia dicit Apostolus primæ ad Corinth. 3. *Si linguis hominum loquar et Angelorum etc. charitatem autem non habuero, nihil sum.*

3. **Fides cur in patria non maneat.**

Item, *eodem cap.* dicitur quod *charitas nunquam excidit;* ergo in patria manet ; sed non maneret, nisi esset necessaria ad actum fruitionis, quia propter hoc dicitur quod fides non manet in patria, non propter incompossibilitatem ejus ad visionem, quia per nullum actum in nobis possumus corrumpere habitum supernaturalem, unde nec charitatem corrumpimus, nisi demeritorie ; sed ideo non manet fides in patria, quia non est necessaria ad aliquem actum qui sit ibi. Unde si esset ibi, frustra esset, quia non posset exire in actum propter incompossibilitatem cum visione clara, quæ semper ibi est, cum qua non stat actus fidei, licet possit stare habitus ; non ergo manet fides, quia si esset, esset otiosa ; sed charitas manet; ergo est necessaria propter actum fruitionis beatæ. Si igitur necessaria est in aliis, ita et in anima Christi, vel voluntate ejus, cum sint ejusdem speciei omnes.

Nec valet si dicatur quod non indiget propter unionem ad Verbum, quæ omnia supplet, quia hæc unio est naturæ humanæ ad suppositum. Suppositum autem divinum ex hoc quod terminat istam unionem, nullam perfectionem absolutam ponit in anima Christi ; et ideo cujuscumque perfectionis est receptiva secundum se, si non esset Verbo unita, sic ejusdem est receptiva, ut est Verbo unita.

4. **Ad arg. 1,**

Ad primum argumentum, respondeo secundum duas vias : Primo si voluntas est pure passiva respectu fruitionis, tunc dico quod tam visio quam fruitio est immediate a Deo agente, ut a causa nobilissima ; sed non sequitur quin charitas sit necessaria propter fruitionem, quia sicut agens naturale non solum inducit formam ultimam, vel perfectionem, sed et dispositionem necessariam, vel congruam ad hoc ; ita agens supernaturale, constituens beatum in *esse* perfecto beatifico et supernaturali, non solum inducit actum beatificum, qui est actus secundus, sed etiam dispositionem, id est, charitatem, quæ est actus primus, quo natus est perfici beatus, cum sit omnino perfectus, sicut natus est perfici. Perfectior enim est habens utrumque, quam alterum solum.

Ponenda est charitas etiamsi voluntas non efficeret fruitionem.

Si autem voluntas eliciat actum fruitionis, tunc charitas necessaria est, ut informata ipsa melius agat. Et cum dicitur, *effectus nobilissimus, etc.* verum est de effectu perfectissimo simpliciter, qualis est supremus Angelus, qui non potest esse nisi a Deo ; sed fruitio non est nobilissimus effectus, nisi secundum *quid*, id est,

Fruitio non est nobilissimus effectus Dei.

qui potest convenire creaturæ rationali. Talis enim est accidens, substantia enim nobilior est accidente; ergo fruitio est operatio nobilissima conveniens creaturæ, quia unit objecto nobilissimo.

5. Ad secundum.

Ad secundum, juxta primam viam, scilicet, si voluntas sit passiva, concedo quod visio et fruitio sint a Deo immediate agente; sed non sequitur ulterius quin charitas requiratur propter causam dictam, ut scilicet anima sit magis perfecta; si vero voluntas sit activa respectu fruitionis, tunc est falsum. Habentur ad propositum duæ instantiæ: Prima in motu gravis, qui sequitur remotionem prohibentis; motio gravis et remotio prohibentis sunt effectus ordinati inseparabiliter, et tamen removens prohibens, ut frangens trabem, non movet grave nisi per accidens, *ex* 8. *Physicorum cap.* 4. nec effectus primus, scilicet remotio prohibentis, movet grave.

Alia est instantia in applicatione activi ad passivum, nam ad motum localem, quo applicatur ignis ligno, sequitur calefactio ligni, non tamen motus localis generat illum calorem in ligno; motus enim localis solum adducit generans, *ex secundo de Generatione*, et applicans lignum igni, non generat calorem, nisi per accidens; ergo illa major est falsa.

Visionem non esse causam fruitionis tantum,

Et ad propositum sunt istæ duæ instantiæ, quia non considerare est impedimentum voluntatis, ut sit in actu volendi, et necesse est quod objectum voluntatis applicetur voluntati, ut ipsa possit agere. Per hoc autem quod intellectus considerat, amovetur impedimentum, et applicatur objectum bonum per ostensionem ejus; ideo tamen non sequitur quod intellectus vel intellectio sit causa volitionis, nec etiam objectum, sicut dictum est de removente prohibens, et applicante ignem ligno.

alibi hoc admittit. 4. d. 45. q. 2.

SCHOLIUM II.

Adducit et solvit duo argumenta Ægidii; item tria argumenta Magistri Alani contra conclusionem positam.

6.

Sed contra hoc arguit frater Ægidius, primo sic: Illud quod continet eminenter perfectionem charitatis, conjunctum illi, potest in communem operationem sine charitate; essentia divina est hujusmodi, et animæ Christi conjuncta; ergo, etc.

Secundo sic: Nulla forma supernaturalis potest ab agente creato produci, quia nullum agens naturale potest in effectum supernaturalem; sed fruitio est supernaturalis; ergo est a solo Deo; ergo charitas non est animæ necessaria propter hujusmodi actum, cum ipsum non eliciat. Major probatur, quia supernaturalis actus, vel creatur, et sic habetur propositum; aut de potentia sui subjecti educitur, et tunc vel de ejus potentia naturali, et sic ei corresponderet potentia activa naturalis, quod falsum est; aut educitur de potentia obedibili, et sic solum a Deo, quia nullum creatum potest supra potentiam obedibilem, sed solus Deus cui omnia obediunt.

Contra arguit idem Ægidius sic: Subjectum perfectibile forma disponente ad operationem, indiget illa forma vel dispositione; sed charitas disponit voluntatem ad fruitio-

nem, quia facit animam Deo gratam. Essentia autem divina, licet unita sit animæ, quia non est dispositio animæ Christi formaliter inhærens, nec potest esse, non potest animam Christi disponere formaliter tali dispositione; ergo charitas est ei necessaria ad talem operationem.

7. Ad argum. 1. Ægid. unde necessaria voluntati.

Ad primum, dicitur quod Deus continet eminenter omnem perfectionem, ideo posset active elicere in voluntate quidquid posset cum charitate. Id autem absolute dico, quia cum essentia divina non potest esse principium agendi formale ipsi voluntati, et Deus sic res administrat, secundum Augustinum 7. *de Civitate Dei, cap.* 30. ut proprios motus eas agere sinat, ideo charitas necessaria est voluntati, ut sit ei formalis ratio agendi talem operationem beatificam, quia voluntas non esset omnino perfecta sine charitate.

Ad secundum.

Ad secundum dico, si ille actus beatificus sit a voluntate elicitus, educitur de potentia naturali voluntatis; nec sequitur quod sit naturalis, quia summe inclinatur secundum naturam suam in summam perfectionem, quam tamen habere non potest ex puris naturalibus, hanc tamen summe naturaliter recipit. Sed dicitur actus supernaturalis, ut distinguitur a naturali, ut per comparationem ad potentiam in quam recipitur, sed non in comparatione ad objectum; et quia forte ad actum illum indiget potentia, auxilio vel habitu dato supernaturaliter, quo tamen habito utitur potentia naturaliter :

8. Tunc arguit Magister Alanus primo sic : Sicut se habet voluntas ad dilectionem præsupposita fide in viatore, sic videtur habere ad actum fruitionis præsupposita perfecta visione patriæ; sed voluntas viatoris non requirit habitum, ut fruatur bono ostenso sibi per fidem, sed sine charitate pôtest frui tali bono; ergo, etc. Major est evidens ex proportione actus ad actum. Probatio minoris, quia nisi voluntas sine charitate posset ferri in bonum, vel frui bono sibi ostenso per fidem informem, posset quis habere certitudinem, quando est in charitate, et quando non, quia quando aliquis actus non potest haberi sine aliquo principio elicitivo, sciens se posse exire in illum actum, scit se habere principium elicitivum, quia non potest sciri utrum astra sint paria, vel imparia, sine medio demonstrativo, ideo percipiens se non posse in illum actum, scit se non habere medium, et si perciperet se posse exire in actum sciendi illam conclusionem, sciret se habere medium; ergo si nullus posset frui bono sibi ostenso per fidem informem, nisi haberet charitatem, cum possit scire quando elicit actum fruitionis, et quando non, posset scire quando est in charitate, et quando non.

Arg. Alani primum. Argumenta suadentia Christum non habuisse charitatem inhærentem.

9. Secundum.

Secundo arguitur quod ratio positionis non concludit, quia secundum Magistrum Sententiarum, *primo libro* *, charitas necessaria in via non est nisi Spiritus sanctus, et non aliquis habitus.

* Dist. 17.

Tertium.

Tertio sic : Inter formam et ejus inclinationem, non requitur habitus medius; sed *velle* non est nisi inclinatio voluntatis in actum, ut dicitur communiter, ut patet in appetitu sensitivo ; ergo propter actum vo-

lendi quemcumque non requiritur habitus medius charitatis.

Contra, operatio supernaturalis sequitur suppositum ratione alicujus formæ supernaturalis; fruitio est operatio supernaturalis; ergo, etc.

10.

Ad argum. 1. Alani. Voluntas sine charitate posset frui objecto clare viso, sed imperfecto. De quo 1. d. 1. q. 4.

Ad primum, dicendum quod voluntas in via præsupposita cognitione fidei potest in actum aliquem fruitionis, sed imperfectum nimis, sed in perfectiorem posset cum charitate; sic etiam in patria, viso Deo clare, voluntas posset frui ipso sine charitate, sed non æque perfecte, sicut si esset informata charitate, et per consequens talis actus non esset proprie beatificus, quia non est adæquatus cognitioni, ita quod tantum ametur summum bonum, quantum proportionaliter cognoscitur.

Sed contra, si voluntas sine charitate Deo viso clare posset frui, illa fruitio esset naturalis vel supernaturalis? Si supernaturalis, ergo propter actum supernaturalem non oportet ponere habitum supernaturalem, quia tunc per actum naturalem posset attingi objectum supernaturale, quod falsum est, quia actus elicitus ex puris naturalibus non est nisi respectu objecti proportionati, quod non est objectum supernaturale.

Dicitur quod si poneretur talis hypothesis, ille actus partim esset supernaturalis, partim naturalis; naturalis quidem in comparatione ad potentiam, in qua est; supernaturalis in comparatione ad objectum, quod nullus ex puris naturalibus potest facere illud objectum sibi præsens, ut est in se.

Ad secundum.

Ad secundum, dicitur quod opinio Magistri non tenetur, si sic intellexit, ut videtur littera sonare.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod inclinatio formæ nihil absolutum addit supra formam ipsam, ut inclinatio gravis deorsum non est nisi forma gravitatis. Et quia operatio formæ est a forma, ideo operatio formæ non est ejus inclinatio naturalis.

SCHOLIUM III.

Quatuor argumenta Goffredi (suadentia nullum habitum ponendum in voluntate propter actus) solvuntur per optimam doctrinam.

11.

Argum. Goffred.

Deinde arguit Goffredus sic, quod in voluntate nullus est habitus propter actum, quia ad illum actum, qui necessario et quasi naturaliter sequitur actum alterius potentiæ, non requiritur habitus; sed actus voluntatis sequitur necessario actum intellectus, et quasi naturaliter; ergo, etc. Major patet, quia ad ea quæ necessario insunt, non indigemus habitibus, 2. *Ethicorum*, *cap.* 4. Minor probatur, quia sicut actus appetitus sensitivi sequitur naturaliter et necessario actum sensus apprehensivum, quia non habet appetitus sensitivus aliquid unde impediatur, quin feratur concorditer in apprehensum per sensum, ut conveniens, ita actus voluntatis necessario et inseparabiliter sequitur actum intellectus, quia non habet voluntas unde impediatur a tali actu. Quia si dicatur quod in voluntate est impedimentum a fomite peccati, et pro corpore corrupto aggravante, saltem in homine existente in puris naturalibus, actus voluntatis neces-

sario sequitur actum intellectus, cum in illo non sit impedimentum.

Et cum voluntas hominis existentis in puris naturalibus sit magis, vel saltem non minus libera quam modo est, non erit de ratione libertatis voluntatis quod non moveatur necessario ad actum suum; tum quia si actus voluntatis non necessario sequitur actum intellectus, tunc Deus posset videri ab intellectu clare, et non diligi a voluntate, quod falsum est; tum quia voluntas non potest aliter eligere, nisi quia intellectus potest aliter sententiare, quod non esset, nisi actus voluntatis necessario sequitur actum intellectus.

12.

Argum. 2. Goffred.

Secundo sic, quod non sit habitus in voluntate fruentis, quia secundum Philosophum, 2. Ethicorum, cap. 11. *Fines sunt in agibilibus, sicut principia in demonstrabilibus.* Sed propter actum speculandi prima principia non indiget intellectus habitu, quia statim assentit intellectus apprehensis terminis, sicut si considerasset ea centum annis; ergo similiter ad fruendum ultimo fine non indiget voluntas habitu.

Argum. 3.

Tertio sic, ad illum actum, qui non est principaliter intentus, sed consequens operationem principaliter intentam, non oportet ponere habitum; fruitio est hujusmodi; ergo, etc. Major patet; minor probatur, tum quia fruitio importat quietationem satiantem et lætitiam. Unde Augustinus 12. de Trinit. cap. *Fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit*; ergo importat quietationem. Unde Psalmista, Psalm. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Idem Psalmista Psal. 15. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo*; ergo dicit lætitiam sive delectationem. Istæ autem passiones consequuntur operationem beatificam principaliter intentam; ergo, etc. Tum, quia actus amoris tendit in alium actum, nam amicorum idem est *velle* et idem *nolle*; ideo aliquis diligit alium, ut idem sapiant, et idem agant vel operentur; actus autem intellectus non sic tendit in aliam operationem, sed est ultimus simpliciter, et per consequens beatificus, et principaliter intentus. Fruitio autem, seu amor, cum sit propter aliud, ideo operatio est non principaliter intenta; tum quia actus quicumque mediante virtute in appetitu, est effectivus, quia omnis habitus in appetitu est electivus, 4. *Ethicorum, cap.* 9. Sed omnis habitus electivus est propter alterum, quia electio est eorum, quæ sunt ad finem; sed amare est hujusmodi actus; ergo est propter aliud, et per consequens non principaliter intentus; sed intellectio et contemplatio est finis omnium bonarum operationum vel actionum, et requies sempiterna; contemplatio autem pertinet ad superiorem rationis portionem; ergo, etc.

Amicorum idem velle, idemque nolle.

Quartum.

Quarto arguit specialiter, quod anima Christi non indiget habitu propter fuitionem, quia ex unione naturæ ad Verbum sufficienter elevatur natura assumpta; sed non potest natura elevari, nisi eleventur potentiæ ad operationem; ergo, etc. aliter enim filius Dei potuisset assumpsisse naturam irrationabilem, vel rationalem peccato subjectam, et per consequens Christus posset damnari.

13.

Ad primum, dicitur quod major

Ad argum. 1. Goffred. Virtutes in appetitu sensitivo.

est falsa, quia secundum Goffredum virtutes morales sunt in appetitu sensitivo, qui tamen naturaliter sequitur, ut dicit, actum apprehensum sensus; ergo licet actus voluntatis necessario sequeretur actum intellectus, tamen adhuc esset necessarius habitus in voluntate, ut potentiæ sint perfecte in actibus primis.

Sed contra hoc dicit Goffredus, quod non valet, quia in appetitu sensitivo ponuntur virtutes propter rebellionem ad rationem; voluntas autem non est sic rebellis; ideo non requiritur habitus in voluntate, licet in appetitu sensitivo requiratur.

Contra primo, quia sicut rebellio est in appetitu sensitivo, ita in voluntate est difficultas ad bonum, et ideo sicut habitus requiritur in appetitu sensitivo, sic in voluntate. Vel dato quod in solo appetitu sensitivo, adhuc est falsa major universaliter sumpta; sed si sumatur quod ad illum actum non requiritur habitus, qui necessario sequitur, etc. maxime quando est a potentia rebelli, tunc dicit quod in potentia non determinata non requiritur habitus.

Quare habitus ponitur in appetitu sensitivo.

Unde grave nullo habitu indiget, ut deorsum moveatur, nec ignis ut sursum, quia nunquam assuescit decies millies projectus, 2. *Ethicorum, cap.* Unde in appetitu sensitivo non est determinatio totalis ad alteram partem, sed indeterminatio, et ideo ponitur ibi habitus, ut melius et facilius moveatur secundum dictamen rationis. A simili, cum potentia volitiva non sit determinata ad hoc vel illud, et licet inclinationem majorem haberet ad hoc quod sequeretur actum intellectus, requiritur habitus ad magis inclinandum, et promptius et melius; de se enim non potest dici ita determinata ad unum, sicut grave deorsum; sic igitur falsa est major quocumque modo sumpta. Ad minorem posset dici quod falsa est, quia actus voluntatis non necessario sequitur actum intellectus.

14. Ad secundum.

Ad secundum, dicitur quod propositio Philosophi debet intelligi de principio primo in speculabilibus, et fine ultimo in universali in agibilibus; et tunc concedo, quia sicut non indigemus ad cognoscendum principium primum universale simplex vel incomplexum, sic nec ad diligendum finem in universali, scilicet ipsum bonum; tamen sicut intellectus indiget habitu gloriæ ad videndum primum principium, ut est in se, clare et perfecte, sic indiget voluntas habitu charitatis ad perfecte fruendum eo in speciali et clare viso.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod fruitio dicitur proprie operatio principaliter intenta, non propter aliud, quia secundum Augustinum lib. 1. de doct. Christ. cap. 4. *frui est amore inhærere alicui propter se.* Si vero quandoque extendatur nomen fruitionis ad delectationem sequentem, tunc est æquivocum.

Amor finis non est propter aliud.

Sed cum dictur quod actus amoris est propter aliud, dico quod falsum est, imo amicus primo et per se vult amico bonum; quod autem concorditer idem operantur et sentiunt, et hujusmodi, hoc est ex consequenti reflectendo ad amorem; unde amor non ordinatur ad aliam quancumque operationem, sive in-

teriorem, sive exteriorem. Amor, dico, perfectus per modum finis, sic quod aliquid aliud sit finis amoris, scilicet per modum efficientis et imperantis, et hoc est nobilitatis in amore. Ex quo etiam patet quod scientia non dicitur proprie practica, quia actio intellectus ordinatur, ut ad finem ad opus extrinsecum, cum multo nobilior sit intellectio, vel speculatio quam quodcumque opus extrinsecum ; sed magis dicitur scientia practica, quia ordinatur speculatio ad regulandum voluntatem, ut recte velit.

15\. Ad aliud, quod non omnis actus voluntatis est electivus, sed solum ille, qui est circa ea quæ sunt ad finem, loquendo proprie de electione ; sed loquendo stricte, sic voluntas dicitur esse ipsius finis. Sicut enim respectu principiorum habitus dicitur intellectus positive tendens, sic respectu finis, actus vel habitus potest dici voluntas, et respectu finis bene est habitus, ut sit perfectior, sicut principiorum bene est aliquis habitus, qui dicitur intellectus. Non ergo est verum quod omnis actus elicitus a voluntate, mediante habitu sit proprie electivus, quia dicere hoc quod tantum eorum quæ sunt ad finem, sit habitus, et non respectu finis, est petere ; hoc enim quærit quæstio. Philosophus tamen non posuit in appetitu habitum nisi electivum, quia respectu finis ultimi, non posuit amicitiam virtutem, ut patet 8. *Ethicorum*, sed potius quamdam complacentiam ; nos autem ponimus habitum charitatis et amicitiæ in voluntate respectu Dei, et principalius quam respectu eorum quæ sunt ad finem, ut proximorum.

Habitus non tantum est respectu eorum quæ sunt ad finem.

Ad Augustinum, dico quod per *contemplationem* non solum intelligit actum intellectus, sed voluntatis, ut patet 13. *de Trinit.* ubi ponit contemplationem in superiori parte rationis, quæ comprehendit intellectum et voluntatem, ut patet ibi, et parum valeret contemplari Deum, nisi contemplando diligeretur.

Contemplatio magis est in voluntate.

16\. *Ad quartum.* Ad quartum dicendum quod ex illa unione non elevatur, non quia decet quod talis sit beatus, sed non ex necessitate absoluta. Unde concedo quod Deus de potentia absoluta posset assumere naturam irrationalem, et etiam naturam rationalem peccabilem, non tamen oportet quod peccaret, quia confirmata esset per gratiam et gloriam, sicut Angelus beatus non potest modo peccare, sed amota gratia et gloria, et remanente natura. Igitur sicut et Angelus, ita et natura humana Christi posset peccare de potentia absoluta, si sibi derelinquitur, nec sequitur conveniens, quia illi defectus non convenirent Deo, puta peccare, damnari, et hujusmodi, nisi ratione naturæ assumptæ, sicut pati, mori, quæ nunc dicuntur de Deo tantum ratione naturæ humanæ, et sic de aliis.

Et sic finis disputationis in aula.

DISTINCTIO XIX.

DE MERITO CHRISTI.

Reliqua quæ sequuntur decerpta sunt ex Oxoniensi, paucis mutatis.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus meruit omnibus nobis gratiam et gloriam ?

Alens. 3. *part. quæst.* 16. *memb.* 4. *art.* 2. D. Thom. 3. *part. quæst.* 19. *art.* 3. *et hic quæst.* 1. *art.* 5. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. 23. *et dist.* 18. *art.* 2. *quæst.* 3. Richard. *ibi art.* 2. *quæst.* 4. *et hic art.* 1. Henricus *quodl.* 10. *quæst.* 1. Suarez 3. *part. tom.* 1. *d* 41. *sect.* 1. *et* 3. Vasquez *d.* 77. Driedo *de Captivit. tract.* 2. *cap.* 2. *part.* 3. Hæc quæstio paucis mutatis, huc translata est ex Oxoniensi.

1. Argumentum primum.

Circa distinctionem decimam nonam quæritur de efficacia passionis Christi ad nos : *Utrum meruit omnibus nobis gratiam et gloriam* ? Quod non videtur, quia præmium excedit meritum, cum meritum ordinetur ad præmium sicut ad finem ; sed præmium aliorum omnium non excedit meritum Christi, nec meritum Christi ordinatur ad id sicut ad finem, cum sit nobilius quam id præmium. Unde gloria et gratia in omnibus non fuit majus uno actu Christi, quia habuit gratiam, quæ est principiummerendi in summo ; ergo, etc.

Secundum.

Præterea, meritum Christi fuit bonum quoddam finitum, cum fuerit ejus secundum naturam humanam ; ergo non potuit mereri omnibus præmium, quod est bonum infinitum. Similiter peccatum aliorum fuit infinitum malum, quia tanta est offensa et peccatum, quantus est ille qui offenditur, qui est infinitus ; ergo cum finitum non sit proportionatum infinito, videtur quod nullum meritum Christi potuit mereri deletionem offensæ.

2. Tertium.

Præterea, per idem patet quod non meruit deletionem pœnæ pro reatu infinito aliorum, quia pœna quæ debetur tali peccato, est infinita, cum sit æterna, et meritum Christi est finitum ; ergo, etc.

Quartum.

Præterea, de possibili possunt esse homines infiniti, si mundus et generatio semper duraret, et quilibet natus est contrahere originale peccatum ; ergo tunc foret infinita culpa ; cum ergo meritum Christi sit finitum, sequitur quod prius, quod non sufficit pro remissione culpæ, et collatione gratiæ et gloriæ omnium.

Quintum.

Præterea, si suffecisset ad merendum gratiam et gloriam pro omnibus, omnibus conferretur gratia et gloria, quod falsum est ; *multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, et paucus est numerus fidelium respectu infidelium, nec omnes baptizati salvantur. (Matth. 10.)

Contra, Leo Papa in sermone quodam de Nativitate Domini : *Sicut nullum a reatu liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thom. meritum Christi fuisse infinitum quoad sufficientiam, non quoad effi-

caciam, rejicitur primo pars prima quia sequeretur *velle* creatum Christi, esse æquale *velle* increato, et utrumque æqualiter a Deo diligi. Secundo anima Christi æque ac Verbum frueretur Deo. Tertio, omnia principia per se merendi Christi fuerunt finita, ut voluntas, intellectus, gratia. Rejicit etiam aliam partem, quæ ait, non meruisse Christum omnibus secundum efficaciam, quia non erant dispositi, quia hinc sequeretur non meruisse ipsam dispositionem, seu primam gratiam, quam tamen magis meruit Christus quam gratiam secundam.

3. Opinio D. D. Thom. et Henric. An meritum Christi in infinitum.

Ad istam quæstionem dicunt quidam quod meritum Christi consideratur dupliciter, quantum ad sufficientiam, vel quantum ad efficaciam. Quantum ad sufficientiam meruit omnibus deletionem culpæ, et collationem gratiæ et gloriæ, sed non quantum ad efficaciam, quia non omnes consecuti sunt redemptionem. Quod probant sic : Meritum Christi habet infinitatem quamdam ex supposito Verbi, quod eliciebat, et exercuit operationes illius naturæ assumptæ ; quia ergo elicit omnes actus convenientes utrique naturæ, ideo virtute illius naturæ et suppositi operationes sunt infinitum bonum ; ideo mors et passio, et aliæ operationes habuerunt infinitatem quamdam ; et sic sufficerent pro infinitis peccatis delendis, et gratiis et gloriis conferendis. Similiter meritum pensatur secundum dignitatem personæ merentis, quæ est, et fuit infinita ; ergo infinitatem merebatur ; ergo quantum ad sufficientiam satisfecit pro omnibus.

Quod confirmatur per Anselmum 2. *Cur Deus homo, cap.* 14. qui vult quod *homo potius debet eligere omne aliud a Deo destrui et perire, quam scienter mortem inferre illi, vel aliquam læsionem.* Et quia vita ejus erat tanta, ut in infinitum esset plus amabilis, quam peccata sunt odibilia, et infinitorum hominum, si esse possunt ; ideo mors ejus fuit sufficiens pro redemptione omnium hominum, quia tantum acceptatur mors, quantum valuit vita ista ; sed vita fuit ita amabilis, ut homo potius eligeret omnia peccata mundi cadere super eum, quam aliquam violentiam intulisse in corpus illius secundum doctrinam suam.

Quantum vero ad efficaciam, non meruit omnibus, quia 2. de Anima, text. 24. *actus activorum sunt in patiente prædisposito et unito agenti*, sicut patet in agentibus et patientibus corporaliter ; ergo sic erit in actione meritoria quantum ad influentiam in alios. Sed conjunctio cum Christo requisita ut meritum valeat illis, et per fidei cognitionem et dilectionem, secundum quod homo disponit se ad gratiam cognoscendo et diligendo Deum ; non omnes autem disponunt sic se ; ideo non meruit omnibus quantum ad efficaciam.

4. Arguit contra Thomam.

Contra hunc modum dicendi arguo, quod dicta illa, quibus dicitur quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quamdam infinitatem, etc. videntur esse hyperbolica, et exponenda, quia loquimur pro nunc de bono *velle* Christi, quo meruit et acceptavit Deus passionem pro omnibus quantum ad sufficientiam, ut dicunt. Si bonum *velle* Christi tantum fuit acceptatum, quantum erat persona Verbi, tunc cum persona illa sit infinita simpliciter, infinite fuit bonum *velle* ejus acceptatum. Sed Deus non acceptat aliquid nisi quantum de acceptabilitate ; ergo bonum *velle* illius naturæ respectu suppositi habuit infinitam rationem

Si velle meritorium Christi esset infinitum, esset æquale velle increato.

acceptabilitatis, et tunc in acceptabilitate non esset differentia inter *velle* Verbi, et *velle* illius naturæ in Verbo, quia ex parte acceptabilitatis non est major acceptabilitas ; ergo Verbum voluntate bona, circumscripta natura assumpta, potest mereri, quod falsum est. Et ultra sequitur quod si passio Christi tantum sit acceptata a Trinitate, quantum persona ejus diligitur, quod Trinitas tantum diligeret *velle* naturæ assumptæ, sicut *velle* Verbi increati, quod nihil est dicere, quia hoc non est nisi ponere creatam diligibilitatem sicut increatam.

5. Præterea, non est *velle* hujus plus acceptatum quam est bonum. Si ergo in infinitum sit acceptatum pro infinitis, tunc *velle* illud cum respectu naturæ ad suppositum Verbi, fuit formaliter infinitum ; ergo isto *velle* cum tali respectu potuit anima Christi frui Deo, sicut Verbum *velle* proprio sibi, quod nihil est, nisi ponendo animam esse Verbum.

Principia meriti Christi sunt finita.

Præterea, per se principium illius *velle* cum omnibus, quæ concurrunt ad rationem principii illius actus, est finitum ; nam gratia et voluntas ejus finita est, si sumitur cum omnibus et quibuscumque respectibus ad Verbum ; ergo et *velle* fuit finitum formaliter, et limitatum, et per consequens finite acceptatum. Nec habuit Verbum aliquam causalitatem super illud *velle*, quam non habuit tota Trinitas ; et si detur quod habuit specialem efficaciam super actum, adhuc actus formaliter infinitus, et infinite acceptatus, non potest essentialiter dependere ab aliquibus principiis finitis in perfectione cum causa finita coagente. Dico, *non potest essentialiter dependere*, ita quod creatum habet essentialem causalitatem non accidentalem tantum, sicut habuit super *velle* Verbi natura assumpta, sicut albedo in artifice super ædificio ; ergo adhuc est quod Verbum specialiter egerit ibi aliter quam Trinitas, non sequitur quod actus iste habeat unde infinite acceptatur, secundum sufficientiam valeat pro infinitis mundis redimendis, sed sicut meritum fuit finitum, ita finite est retribuendum ; ergo non meruit infinite secundum sufficientiam in acceptatione divina, sicut nec fuit infinite acceptum, quia in se finitum.

6. Præterea, non fuit homo iste infinitus formaliter ; cum ergo humanitas illa immediate unita illi personæ fuit causa meriti, ergo nec meritum fuit in se infinitum, nec quantum ad sufficientiam.

Rejicit secundam partem sententiæ D. Thom.

Contra secundum membrum, quod scilicet non meruit omnibus secundum efficaciam, quia non agit agens nisi in disposito, quæro a te, utrum tantum meruit, ut habentes gratiam quocumque modo, etiam haberent gloriam ex merito Christi ? et si solum hoc, tunc non meruit gratiam primam nobis, nec gratiam baptismalem in novo Testamento, nec gratiam datam in Circumcisione, et in sacrificiis antiquorum Patrum, quod falsum est, quia unde veniret nobis gratia illa prima ? Oportet igitur quod meruit, ut non conjuncti sibi conjungerentur ei, et in hoc potissime consistebat meritum ejus. Non ergo solum meruit ut conjuncti sibi ulterius cooperentur, et sic glorificentur tandem, sed meruit ut

Per meritum Christi habemus primam gratiam.

non uniti unirentur, etiam qui nunquam disposuerunt se; unde magis meruit mihi gratiam primam baptismalem, quam quodcumque opus sequens, postea ex gratia. Unde si Christus meruit tantam gratiam conversis, tunc non meruit nobis gratias sacramentales, quia secundum hoc non meruit nisi tantum conjunctis, ut præmiarentur.

SCHOLIUM II.

Explicat primo quomodo incarnatio non sit volita propter alios, de quo supra dist. 7. quæst. 3. Secundo, ponit instantia, seu signa prædestinationis, quorum primum est electio certi numeri ad gloriam, quæ facta est ante lapsum prævisum, de quo I. dist. 39. et 41. Tertio, quomodo passio Christi fuit efficaciter oblata tantum pro electis, quod aliter explicat, quam prima opinio. Quarto, quomodo sufficienter fuit oblata pro omnibus scilicet data sunt propter eam media omnibus aliquo modo sufficientia ad salutem, de quo I. dist. 46. Quinto, ait rationem completivam meriti esse pactum, seu promissum, seu acceptationem Dei, quod verissimum est, de quo vide Scholium in Oxon. hîc ad num. 7. ubi multa pro hoc adducuntur. Sexto, admittit meritum Christi esse secundum *quid* infinitum, respectu personæ merentis, et id tantum volunt Extravag. *unigenitus*. et aliæ auctoritates.

7. Ad quæstionem dicendum, quod hîc duo sunt videnda. Primo, quomodo Christus meruit omnibus, et secundo, quid eis meruit?

Quomodo Christus omnibus meruit. Quantum ad primum potest dici, secundum divisionem præmissam, Christum meruisse omnibus secundum sufficientiam, et non secundum efficaciam; non tamen debet hoc intelligi sicut prior opinio dixit. Primo ergo videndum est quomodo non meruit reprobis, sed tantum prædestinatis ad beatitudinem ab æterno, et si non secundum efficaciam omnibus meruit.

Christus prius prædestinatus quam lapsus hominis prævisus. Sciendum est ergo, quod anima Christi prædestinata fuit ab æterno ad maximam gloriam, non quia alii casuri erant, sed ut frueretur Deo, imo prius erat Christus secundum modum intelligendi nostrum, prædestinatus ad gloriam, quam fuit prævisus a Deo casus, et lapsus humani generis, quia omnes prædestinati prius sunt prædestinati, quam prævisum sit eis aliquid, quod est ad finem, quia primo volitum volitione ordinata est finis; et ideo passio Christi, quæ est ad finem ordinata, ut ad salutem animarum, posterius ordinabatur quam prædestinatio animarum, et ideo Christus non fuit prædestinatus propter casum aliorum. Sed omnes prædestinati prius fuerunt, quam prævisa et ordinata fuit passio Christi; et ideo, ut ostensum est *in primo libro* *, *et secundo* *, primo voluit Deus gloriam determinato numero electorum, ita quod primum, quod voluit electis, fuit ultimata conjunctio ad se, ut ad finem ultimum beatificum. Secundo, ordinavit gratiam finalem, quasi in secundo instanti naturæ, sine qua disposuit non dare beatitudinem. In tertio instanti prævidit eos lapsuros in Adam. In quarto vero instanti prævidit remedium, quod potissime disposuit fieri per passionem Christi, quæ plus præ omnibus potuit placare pro iis pro quibus displicuit primus homo, et plus placuit ista quam ille displicuit. Unde Christus prius fuit prævisus ut comprehensor, et postea ut viator.

* Dist. 39.
* Dist. 4.

4. Signa prædestinationis.

8. *Passio supponit numerum electorum.* Ex hoc patet quod passio Christi præsupponebat determinatum numerum prædestinatorum. Nam cum

meritum ordinetur ad præmium, et meritum ordine præsupponat lapsum, necessario meritum passionis Christi præsupponit determinatum numerum prædestinatorum, qui erant lapsuri, et deinde reparandi per meritum passionis ejus, quorum erat restaurator et glorificator meritorie inquantum homo, sed effective inquantum Deus. Cum ergo omnis ordinate volens prius velit finem, quam id quod est ad finem, primum voluit Deus prædestinato numero prædestinatorum beatitudinem quam bonum, quod ad hunc finem ordinatur, et sic passio fuit prævisa in ratione meriti tantum respectu determinati numeri electorum, et nullo modo respectu reproborum, et ideo illis certis personis prædestinatis prævidit Deus redemptionem, non quia uniti essent cum Deo prius, ut dixit alia opinio, sed quia prius erant prædestinati ad gloriam, et ideo efficaciter se obtulit pro prædestinatis determinatis, scilicet electis, et tunc tota Trinitas acceptavit, et sic tantum secundum efficaciam meruit electis.

9. Quomodo Christus meruit omnibus quoad sufficientiam.

Ulterius sciendum, quomodo meruit omnibus, quoad sufficientiam, et quantum ad hoc dico quod cum actus merendi Christi fuerit formaliter finitus, nullus respectus fundatus in eo potuit dare ei infinitatem formaliter, quia tunc non potest esse meritum plus secundum *velle* creatum quam increatum. Sed sciendum quod cum nullus actus finitus formaliter habeat rationem meriti, nisi voluntate divina acceptante, pro tot potest esse sufficiens, pro quot divina voluntas potest, vel vult acceptare; et pro tot est actu sufficiens, pro quot a voluntate divina actu acceptatur. Et quia omne aliud a Deo est bonum, quia a Deo est volitum et acceptatum, ideo pro aliqua conditione personæ merentis, quæ est formaliter conditio actus merendi, potest acceptari illud meritum pro infinitis; et sic meritum Christi fuit quasi infinitum, non tamen formaliter infinitum, sed ut infinite acceptatum pro infinitis, quod non fuisset, si fuisset purus homo, quia ut infinitum acceptavit propter infinitatem personæ merentis.

Acceptatio Dei ratio completiva meriti.

Meritum Christi quomodo infinitum.

SCHOLIUM III.

Meruit Christus primo gratiam Circumcisionis, et Baptismi sine nostro concursu de per se. Secundo, gratiam pœnitentialem, sed cum concursu nostro. Tertio, per passionem actu exhibitam, apertionem januæ cœli, quam non meruit per passionem prævisam. An meruerit ipsam electionem prædestinatorum, necne, dubium est. Vide in Oxon. Scholium hic ad num. 9.

10. Quid Christus nobis meruit per passionem.

Secundo restat videre quid Christus per passionem suam nobis meruit? Et dico quod Christus illis, pro quibus meruit secundum efficaciam ut totalis causa meritoria, meruit primam gratiam, ita quod in hoc non cooperabantur Christo, sed ipse, tanquam totalis causa in lege veteri quoad Circumcisionem, et in nova quoad Baptismalem gratiam, merebatur omnibus prædestinatis tanquam causa totalis, ita quod per se non requiritur alia dispositio a parte suscipientis talem gratiam, ut meritum Christi habeat effectum suum, licet hoc requiratur de congruo in adultis.

Quantum vero ad gratiam pœnitentialem, meruit ut causa principalis, non ut totalis causa, quia ad hoc requiritur ut voluntas nostra cooperetur merito passionis Christi, ut sic mereatur illam gratiam saltem de congruo per aliquam contritionem, quam tamen meruit nobis passio de condigno.

Meruit januæ apertionem per passionem actualem, non per præviam.

Quantum vero ad gloriam, dico quod meruit januæ apertionem, ut causa totalis, scilicet ut statim post passionem ejus sine aliquo obstaculo pateret ingressus, quod tamen non meruit per passionem prævisam, per quam tamen meruit gratiam pœnitentialem antiquis Patribus, sed tantum per passionem actu exhibitam meruit apertionem januæ. Et ideo sanctis Patribus non fuit janua aperta, licet fuerit culpa dimissa, sicut si Rex aliquis privasset aliquos hæreditate propter offensam parentum, licet prævisa et acceptata placatione alicujus futuri de progenie, pro quo remitteret offensam, non tamen eis restitueret hæreditatem, nisi placatione futuri actu exhibita. Sic illud meritum passionis Christi prævisum a Deo acceptante antequam præexhiberetur, acceptabatur, ut pro eo dimitteretur offensa, et etiam daretur donum gratiæ omnibus, qui crediderunt illud esse impendendum pro remissione culpæ vel offensæ, licet non acceptabatur, ut pro ea janua aperiretur antequam exhiberetur.

11. Instantia prima.

Contra illud arguitur sic : Si meritum, ut prævisum, sit causa præmii, ergo videtur quod Angeli potuissent meruisse beatitudinem antequam illam habuissent, quia posset dari eis propter futura merita prævisa, sicut dicitur in proposito.

Secunda.

Præterea, si aliquid prævisum meruit gratiam Patribus antiquis, antequam illud meritum esset exhibitum, potuit igitur tale meritum prævisum mereri prædestinationem aliquibus. Si enim illud, ut prævisum, nondum tamen exhibitum, potuit esse ratio merendi præcipuum bonum finitum, ut gratiam ; ergo prædestinationem, cum similiter sit bonum finitum et necessarium ad salutem.

Respondeo sicut prius, quod meritum passionis Christi prævidebatur, ut meritum passionis Christi, non quibuscumque, sed certis personis electis, et sic accepta a Deo, ut propter eam aliquod bonum daretur Patribus, ut gratia et remissio offensæ, licet non tantum bonum daretur propter eam, ut prævisa fuerit, sicut postquam exhibita erat, et hoc propter reverentiam personæ merentis.

12. Ad instant. primam.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur Angelos posse meruisse eorum beatitudinem, quia universaliter summum bonum respectu cujus est meritum aliquod, non confertur nisi ipsum actu exhibeatur; unde ante passionem Christi remittebatur offensa, sed non aperiebatur janua. Sic enim fecit David, cum remitteret culpam Absalom. Potuit ergo passio Christi prævisa valere meritorie ad aliquod bonum inchoativum, ut ad gratiam, sed non ad aliquod bonum ultimum, nisi sit actu exhibita. Ultimum autem bonum in Angelis est beatitudo, et ideo non decebat ut conferretur

2. Reg. 14.

propter sola merita eorum prævisa, antequam fierent actu exhibita.

13. Ad secundam. Ad secundum, dicendum quod non video prædestinationem alicujus esse occasionatam, sed Deus diligendo se, prædestinavit alios ad se. Tamen si Trinitas prævidit passionem ante prædestinationem, quod non credo, tunc hoc dici posset. Sed passio Christi non fuit prævisa ante prædestinationem omnium, quia post lapsum, et post prædestinationem electorum, et post prævisionem gratiæ finalis prævisa est quasi in quarto instanti secundum modum intelligendi nostrum ; ideo non fuit causa prædestinationis aliquorum, quia sequebatur prædestinationem.

Ad argum. 1. in initio. Ad primam rationem principalem, potest dici quod si Christus meruit tantum secundum portionem inferiorem, tunc beatitudo omnium fuit majus bonum formaliter quam meritum Christi formaliter ex ratione actus secundum se. Si vero dicatur meruisse tantum secundum portionem superiorem, et hoc circa creata in Verbo, adhuc melior fuit fruitio bonorum, quæ immediate tendit in finem ultimum. Si autem merebatur fruendo Deo, tunc potest dici quod meritum ejus maxime respectu objecti beatifici est majus bonum omni præmio aliorum, et tunc potest dici quod non est nisi ex mera liberalitate Dei, quod præmium alicujus excedit meritum ejus, quando meretur sibiipsi ; sed quando aliquid, ut persona dignior meretur alii, non oportet præmium excedere meritum personæ dignioris merentis. *Præmium non semper nobilius merito.*

14. Ad secundam. Ad secundum, cum arguitur quod meritum Christi fuit bonum finitum, et peccatum infinitum, dicendum quod licet meritum fuerit finitum intensive, et conjunxit cum objecto infinito, et fuit infinitum terminative, et similiter est de actu demeritorio, qui avertit a bono infinito. Unde actus peccati tantum dicitur infinitus ex ratione termini *a quo*, sicut diceretur corruptio boni infinita. Unde aversio a bono infinito in actu peccati, dicitur esse malum infinitum, et hoc inquantum est recessus per actum a bono infinito, non quia est accessus ad aliquod malum, quod de natura sua est malum infinitum, et hoc modo dicitur etiam meritum infinitum, quia ad terminum infinitum aliquo modo conjungit, sicut e contra peccatum dicitur infinitum, quod a bono infinito disjungit et separat. *Meritum infinitum terminative, sicut et demeritum.*

Ad tertium. Pœna peccati mortalis non necessario infinita. Ad tertium dicendum, quando arguitur quod pœna debita fuit infinita, dico quod verum est, si voluntas finaliter permaneret in peccato, non quod injuste faceret, si puniret per annum, et post annihilaret peccatorem. Sed quia sicut quando aliquis est in termino, manet eodem modo, sic quando manet in pœna in termino, semper manet. Respondetur itaque quod illa pœna debita est infinita extensive de facto, non tamen ita quin alio modo possit Deus punire ; unde commutat sæpe istam in pœnam temporalem illius personæ.

15. Ad quartum. Præmium datur secundum justitiam distributivam. Ad quartum, dicendum quod si præmium passionis debuit tribui secundum justitiam commutativam, non posset tunc nisi bonum finitum retribui, et sic non posset mereri pro infinitis. Sed quia Deus retribuit secundum justitiam distributi-

vam, considerando conditiones non tantum formales ex parte actus merendi, sed ex parte agentis, ideo potuit acceptari passio, quæ erat actus meritorius finitus ad præmium infinitum propter infinitam dilectionem et acceptationem personæ merentis.

Ad quintum.

Ad ultimum, dicendum quod ex parte merentis et acceptantis fuit respectus ad certas personas, et ideo tantum pro eis meruit secundum efficaciam, et ideo non omnibus confertur gratia et gloria.

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum necesse fuit genus humanum reparari per passionem Christi?

Alens. 3. *p. q.* I. *m.* 3. *et* 4. *q.* 17. *m.* 3. D. Thom. 3. *p. q.* I. *a.* I. *et q.* 46. *a.* I. *hic q.* I. *a.* I. D. Bonav. *a.* I. *q.* I. *et* 6. Richard. *art.* 2. *q.* 4. Durand. *q.* I. Gabr. *q.* I. Suar. 3. *p. tom.* I. *d.* 4. *sect.* 1. 2. *et* 3. Vasq. *disp.* I. *c.* 3. Veg. 2. *in Trid. c.* 5. Hæc quæstio verbatim ferme habetur in Oxoniensi.

1. Argument. primum.

Circa distinctionem vigesimam quæritur: *Utrum necesse fuit genus humanum reparari per passionem Christi*? Quod non videtur, quia si nobilius sit lapsum, et non necesse est ipsum reparari per passionem Christi, si ignobilius lapsum sit, non necesse est ipsum reparari per eamdem passionem; sed Angelus, qui nobilior est homine, lapsus est, et non necesse est ipsum reparari passione Christi, nec alia reparatione; ergo nec necesse est hominem reparari per passionem Christi, cum sit ignobilior.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thom. (convenisse hominem redimere, non Angelos, quia non cecidit tota natura Angelorum, sicut hominum) rejicitur, quia secundum ipsum, tot sunt species Angelorum, quot individua; et si conveniens sit tot nobilissimas species relinquere sine remedio, videtur idem de una specie humana. Alia ratio ejusdem (scilicet, quod homo ex tentatione cecidit, non Angelus) rejicitur, quia prælium magnum tentationum factum fuit in cœlo ad trahendos Angelos ad peccatum.

D. Thom. hic quæst. 1. ad. 3. Objicitur primo.

Sed dupliciter respondetur ad aliud: Uno modo, quod non tota natura Angelorum cecidit sicut hominum, et ideo ne tota species hominis periret, necesse fuit hominem reparari, non Angelum.

* D. Thom. In 3. d. 2. q. q. 4. Respondetur.

Contra, si quælibet Angelus sit alterius speciei ab alio, sicut quidam dicunt *, et qui dant responsionem dictam, tot sunt species Angelorum, quot individua, et quælibet illorum species est nobilior specie humana secundum se; ergo cum multi Angeli ceciderunt, inconveniens est majus tot species non reparari, sed perire in æternum, quam unam speciem inferiorem, cujusmodi est species hominis.

Et confirmatur, quia si essent duo cœli, et alterum annihilaretur, et essent multæ muscæ, et postea annihilarentur, dicere quod necesse est species muscarum reparari, et non cœlum, inconveniens est, cum cœlum sit nobilius; sic in proposito de reparatione hominum et Angelorum.

D. Thom. in 3. d. 1. q. 8. Objicitur secundo.

Aliter respondetur ad rationem, quod homo cecidit alterius tentatione ut tentatione diaboli; Angeli autem non, sed propria voluntate solum; ideo homo debuit reparari, non Angelus. Ideo Anselmus 1. *Cur Deus homo, cap.* 21: dicit. *Sicut Angeli ceciderunt nullo alio nocente, ita lnulo alio adjuvante surgere debent.*

2. Apoc. 13. Respondetur.

Contra : *Factum est prælium magnum in cœlo ;* ergo videtur ex hoc, quod sicut *draco pugnavit cum Michaele,* sic tentavit peccando. Similiter videtur quod draco, id est, Lucifer peccando tentavit alios consentientes sibi.

Argument. secundum.

Præterea, actus quicumque Christi sufficiens fuit ad redimendum genus humanum ; non ergo necesse fuit redimi per passionem Christi. Consequentia probatur, quia actus laudabilior est passione, quia laus consistit in actu ; sed passio Christi non habet quod sit sufficiens meritorie, nisi relatione ad personam Verbi. Eodem modo et actus quicumque, si esset elicitus, in relatione ad Verbum, sufficienter fuisset meritorius.

Tertium.

Idem, *in* 2. *Ethic.* dicit Philosophus *cap.* 5. quod passionibus non laudamur, neque vituperamur ; ergo videtur quod passio non sit meritoria, sed agere.

Quartum.

Præterea, Anselmus 2. *Cur Deus homo, cap.* 14. approbat dictum discipuli sui, quod minima læsio illius personæ pejor fuit quam peccatum omnium hominum sit malum ; sed quanto pœna satisfactoria posset esse minor personæ satisfacientis, dummodo esset sufficiens, tanto convenientior est ; ergo non fuit necesse, nec decens, nos redimi morte Christi, cum minor pœna suffecisset.

3. Quintum.

Præterea, per passionem non potuerunt redimi ipsi occidentes Christum ; ergo non totum genus humanum per illam redimi potest. Antecedens probatur, quia tantum malum erat actio istorum privans vitam, et inducens mortem, quantum bonum erat vita Christi, et tunc tanta erat inimicitia occidentium, quanta erat amicitia Christi reconciliantis ; vita ergo, quam posuit moriendo, non sufficit, quia meritum debet excedere culpam et reatum, si satisfactio dicenda sit.

Ratio opposit.

Sed contra est quod dicit Anselmus 2. *Cur Deus homo, cap.* 5. in fine : *Ecce vides, quomodo rationalis necessitas ostendat, ex hominibus per fidem esse supernam civitatem, nec hoc fieri posse nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem, qui ipse sit Deus, atque morte sua homines peccatores Deo reconciliet.* Videtur enim expresse dicere quod necesse erat hominem redimi per passionem Christi ; illud idem potest haberi, *cap.* 16. *ejusdem libri.*

SCHOLIUM II.

Sententia Anselmi consistit in quatuor dictis. Primum : *Necesse fuit hominem reparare.* Secundum : *Hoc non potuit fieri sine justa satisfactione.* Tertium : *Hæc satisfactio non potuit fieri a puro homine.* Quartum : *Oportuit fieri per mortem hominis Dei seu Christi ;* et afferuntur rationes ejus pro singulis dictis.

4.

Ad quæstionem istam respondendum est, quod ipsa sit mere Theologica, et Anselmus propter istam quæstionem solvendam totum librum *Cur Deus homo* videtur fecisse, ubi videtur istam quæstionem solvisse ; ideo primo videndum est, quod necessarium fuit redimi. Secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione. Tertio, quod satisfactio facienda erat a Deo. Et quarto, quod convenientior modus fuit hoc fieri per passionem Christi.

De primo, ostenditur quod necesse fuit hominem redimi, quia frustra erat rationalis creatura, nisi posset summum bonum propter se amare, et ei inhærere per cognitionem et amorem diligendo ipsum. Aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non? Si non, frustra facta fuisset. Si sic, cum jam lapsa fuerit per peccatum, necesse est ipsam reparari. Hoc habetur *cap. 1. et 2. Cur Deus homo,* et *in quarto capitulo* concludit : *Ex his est facile cognoscere, quod aut hoc de humana perficiat Deus natura, quod incepit, aut in vanum fecerit tam sublimem naturam.*

5. **An homo potuerit redimi sine satisfactione.**

Præterea pro secundo articulo, scilicet quod non potest redimi sine satisfactione, arguit sic, 25. cap. lib. 1. Cur Deus homo : *Injustus est omnis, qui non reddit Deo quod debet,* quia *injustus est Deus, si hoc non reddat homini, quod sibi debet;* sed nullus injustus admittitur ad beatitudinem æternam ; ergo qui non solvit Deo quod debet, non salvabitur ; sed omnis peccator abstulit honorem debitum Deo ; ergo quousque satisfecerit, est debitor, et injustus ; ergo, etc.

6. **Instantia contra Anselmum tollitur.**

Sed dices ad hoc argumentum, quod non oportet esse injustum nisi satisfaciat, quia potest excusari per impotentiam ; potest etiam offensa remitti per summam misericordiam Dei sine satisfactione.

Occurrit Anselmus, excludens utrumque, primo, primam responsionem, quia si impotentia excusaret, et tunc sponte ceciderit in illam impotentiam, ipsa impotentia peccatum est, quia debet eam non habere, quia debet posse reddere honorem quem accepit a Deo, et ideo si per peccatum fecit se impotentem reddere, in hoc non excusatur, sed vituperatur. Et ponit exemplum, si dominus præcipiat servo facere aliquod opus bonum, et præcipiat sibi ut non se dejiciat in foveam sibi monstratam, unde non poterit surgere, si servus ille sponte se præcipitet in foveam, contemnens domini sui mandatum, et sic non possit perficere opus a Domino imperatum, non excusatur ex impotentia, quia impotentiam fecit sibi homo per peccatum et injustitiam. Nullus autem injustus admittitur ad beatitudinem, quare oportet satisfacere, ut fiat justus.

Secundam etiam responsionem excludit sic, quia aut remittit debitum, ut non teneatur ad honorem reddendum, scilicet quod remittat id, quod debet sponte reddere homo, scilicet honorem Deo, et hoc ideo quia reddere non potest, hoc non est aliud dicere, nisi Deum debitum dimittere, quia haberi non potest ; talem autem misericordiam Deo attribuere, derisio est. Si autem emittat pœnam, et faciat hominem beatum, tunc beatificat hominem propter peccatum, quia scilicet habet impotentiam satisfaciendi et reddendi, quam non debet habere, quod est habere peccatum, quia scilicet habet impotentiam, quod fatuum est dicere.

7. **Homo non poterat satisfacere Deo pro culpa.**

Tertio, ostenditur quod satisfactio ista, quamvis detur, non potest fieri ab homine puro, et hoc arguit: Non satisfacit aliquis pro peccato hominis, nisi reddat aliquid majus, quam sit illud pro quo peccatum facere non debuerat, sed pro omni

eo quod est, vel esse possit circa Deum, non debuit peccasse ; ergo non potest satisfacere, nisi reddat aliquid majus omni creatura facta, aut possibili fieri ; sed majus omni creatura non potest reddere purus homo ; ergo oportet Deum satisfacere pro peccato.

An teneatur homo Deo ad omnia quæ potest.

Præterea ad idem : Si homo peccator reddat Deo id tantum, quod debet Deo, si innocens esset, et non peccasset, non est satisfactio pro peccato ; sed omnia quæ homo potest facere, scilicet, Deum honorare, cor humiliter Deo offerre, misericordiam dandi et dimittendi, et quidquid breviter potest, debet homo, si non peccasset ; ergo talia exhibendo non satisfacit pro peccato ; ergo oportet quod ad hoc quod satisfactio fiat, majus omnibus his Deo offeratur, quod non potest fieri ab homine puro ; ergo a Deo homine.

Præterea, *lib.* 1 *cap.* 23. *et* 24. nullus satisfacit pro peccato, nisi reddat Deo totum, quod ab eo abstulit ; sed abstulit Deo quidquid de humana natura facere proposuerat Deus. Proposuerat autem de hominibus justis supplere numerum electorum, ad quem numerum perficiendum homo factus est ; sed homo peccator hoc reddere non potest, quia peccator peccatorem justificare nequit, et omnis homo in Adam corruptus fuit. Nec decuit quod aliquis innocens, non descendens de Adam, per mortem redemisset nos, quia tunc non fuisset homo restitutus ad pristinam dignitatem, ut soli Deo serviret, sed fuisset obligatus illi homini pro redemptione quasi tantum, quantum Deo pro creatione, et sic posset quis reputare illum Deum pro reparatione ; et præter hoc ille purus homo non potuit satisfacere, sicut probant argumenta in tertio articulo posita. De hac materia loquitur Anselmus *penultimo cap.* 2. *lib.* in simili de Angelo.

8. De mortis Christi necessitate.

Quantum ad quartum articulum, quod oportuit Christum satisfacere per mortem, non tamen quod debitor fuerit mortis, arguit, *cap.* 2. *l.* 2. ratio docuit, ut dictum est tertio articulo, quia oportet eum, qui satisfacere debet pro homine, majus quid habere quam quidquid sub Deo est, quod sponte det, et non ex debito Deo, et quod sicut homo peccavit per sensualitatem, se subjicendo diabolo, ita vincat per asperitatem ipsum diabolum. Nihil autem asperius, nihil difficilius aut majus sub Deo potest homo ad honorem Dei sponte, et non ex debito pati, quam mortem ; ergo hominem, qui major erat hominibus sub Deo per mortem, quam non debuit, satisfacere oportuit.

Idem patet, *cap.* 14. 2. *lib.* quod scilicet mors sufficit pro omnibus, quia approbat sententiam discipuli, et responsionem, dicendo ipsum recte æstimare in hoc quod deberet velle infinitos mundos, si essent, magis redigi in nihil quam offendere Deum, quod prius deberet omnia peccata, quæ unquam sunt vel fuerunt, permittere cadere super se quam hominem Christum occidere. Et dicit Anselmus sic : *Videmus ergo, quod violationi vitæ corporalis hujus hominis, nulla immensitas, vel multitudo peccatorum extra personam Dei comparari va-*

let. Hæc iste. Quia ergo vita ejus fuit tam nobilis, mors ejus fuit multum accepta Deo, ut per illam satisfacere posset. Hæc veraciter, ut potui, ex dictis ejus collegi.

SCHOLIUM III.

Ostendit Doctor ex Augustino et ratione, non fuisse necessarium, hominem redimi per passionem Christi, item reparationem ipsam fuisse mere contingentem, et necessariam tantum ex suppositione liberi decreti Dei. Vide multa in Scholio posito in Oxon. n. 7. an vero ad peccati remissionem requiratur necessario satisfactio, 4. d. 14. quæst. I. et d. 15. quæst. I.

9. Auctor dissidet ab Anselmo. Non fuit necessitas simpliciter mortis Christi.

Sed in istis dictis Anselmi videntur aliqua esse dubia. Et primo videtur dubium esse, quod redemptio non potuit esse, nisi per mortem Christi, et per aliquid sponte oblatum, quod excederet omnem creaturam. Et primo probo quod aliter potuit redimi, quam per mortem Christi, et per aliquid sponte oblatum, quod excederet omnem creaturam. Augustinus 2. *de Trinit. cap.* 18. dicit quod *alius modus redimendi hominem Deo non defuit, cujus potestati cuncta subjacent;* non ergo fuit necessitas sic redimi.

Præterea, non est alia necessitas nisi consequentiæ, scilicet posito quod sic ordinaverit ipsum redimere, sicut si curro, moveor, in qua necessitate stat quod antecedens sit simpliciter contingens, sicut contingens fuit ipsum prævideri passurum; nulla ergo necessitas, nisi consequentiæ, scilicet quod si prævisus fuit pati, pateretur, sed tam antecedens quam consequens fuit contingens.

Reparatio generis humani contingens.

Præterea, nulla est necessitas quod genus humanum reparetur; ergo nulla est necessitas quod Christus pateretur. Consequentia patet de se. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non esset, nisi quia homines prædestinati sunt ad gloriam, et lapsi non possent intrare, nisi per satisfactionem. Sed prædestinatio hominis est contingens, non necessaria, sicut ab æterno Deus contingenter prædestinavit hominem, et nullo modo necessario, cum nihil operetur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non prædestinasse. Nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi præsupposita prædestinatione hominis; ergo nulla fuit necessitas absoluta ejus redemptionis, sicut nec ejus prædestinationis.

10. Circa ea quæ dicuntur *in articulo* 2. an scilicet posset Deo homo reconciliari sine satisfactione, *in* 4. *de Pœnitentia* tangetur de hoc. Sed dato quod satisfactio requiratur, non requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus, ut dicit in illo articulo, ubi dicitur quod non satisfieri potest Deo, nisi per aliquid formaliter majus quam sit, pro quo peccare non debuerat, quod est tota creatura. Credo quod salva sua gratia, non est verum quod oportet satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam in magnitudine et perfectione; suffecisset enim obtulisse majus bonum Deo, quam fuit malum illius hominis peccantis tantum, quia si Adam per gratiam datam et charitatem, habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se ex majori conatu liberi arbitrii, quam fuit conatus in peccando, talis dilectio

An purus homo posset satisfacere pro peccato.

suffecisset pro peccato suo, et redimendo, et remittendo, et fuisset satisfactio; et tunc hæc propositio est falsa, quod debuit offerri Deo majus omni illo, pro quo peccare non debuerat. Sed sicut pro amore creaturæ, ut objecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo offerre debuit Deo aliquid majus attingendo per actum objective, quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se; et iste amor objective, ut terminatur in Deum propter se, excederet amorem creaturæ, et sicut Deus creaturam. Unde sicut peccavit per amorem ignobilioris objecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem nobilioris in infinitum, et hoc fuisset satis de possibili Deo. Sic amor ergo, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem cujuscumque creaturæ, quod verum est, et diligere magis objectum nobilius satisfaciendo, quam facit ignobilius peccando; tamen iste actus convertendi me Deo per amorem in suo formali, non est majus omni creatura, nec amor creatus Christi fuit infinitus, quo dilexit Deum. Unde ipse vult omnino habere infinitatem, ubi nulla est ex formali ratione ei.

SCHOLIUM IV.

Posset purus homo (Deo sic ordinante) satisfacere pro genere humano sufficienter, accepta ad id abundanti gratia ; ratio est, quia posset homo accipere tantam gratiam gratificantem, quantam habuit Christus. Vide rationes Doctoris hic, in Oxon. et 4. dist. 15. quæst. 1. consentit D. Thom. 3. part. quæst. 1. art. 2. Cajet. 1. 2. quæst. 114. art. 3. estque communis sententia. Negat tamen D. Thom. cum suis hanc posse esse secundum æqualitatem. Doctor tenet oppositum, sed loquendo de rigore justitiæ, putat neque ipsum Christum satisfacere potuisse.

11. Potuit alius pro homine satisfacere.

Contra illud, quod dicit in quarto articulo, quod non nisi homo Deus debuit satisfacere, hoc non requiritur absolute, nec est necessarium, quia unus, qui non est debitor, satisfecisset sic, si placuisset Deo. Unde potuit unus Angelus bonus satisfacere offerendo aliquid placitum Deo pro nobis, quod Deus ipse acceptasset pro omnibus peccatis, cum tantum valeat omne creatum oblatum, pro quanto ipse Deus acceptet, et non plus, ut dictum est.

Purus homo sine peccato concipi potuit et liberare genus humanum.

Præterea, videtur quod unus purus homo potuit satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuit de possibili opere Spiritus sancti, et matris, sicut Christus fuit; et Deus dedisset sibi gratiam summam quam posset recipere, sicut dedit Christo sine meritis præcedentibus, ex liberalitate Dei, et talis potuisset meruisse deletionem peccati, sicut et beatitudinem. Et quando dicit quod tunc obligaremur ei tantum quantum Deo, falsum est, quia quod haberet, totum esset a Deo; obligaremur tamen multum sibi, sicut obligamur beatæ Virgini et aliis Sanctis, qui meruerunt nobis, semper tamen et finaliter, et summe Deo tanquam ei, a quo omnia bona aliorum proveniunt.

An quilibet posset Deo sic volente pro se satisfacere.

Præterea, videtur (de possibili dico,) quod quilibet posset satisfacere pro se, quia data fuit gratia prima sine meritis cuilibet homini, quia licet homo quilibet sit filius iræ, dat tamen Deus modo cuilibet suam gratiam sine merito primo, et tunc meretur beatitudinem; ergo potuit etiam meruisse deletionem culpæ.

12. Respondeo ergo ad quæstionem,

Resolutio quæstionis.

quod omnia hæc, quæ facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi præsupposita ordinatione divina, qua sic ordinavit facere, et tunc necessitate consequentiæ necessarium fuit Christo pati, sed tamen totum fuit contingens, simpliciter et antecedens, et consequens, unde credendum est quod iste homo passus est propter justitiam. Vidit enim mala Judæorum, quæ fecerunt, et quomodo inordinata affectione afficiebantur ad legem suam, ut non permitterent hominem curari in Sabbatis, et tamen extraxerunt ovem et bovem de puteo in Sabbato, et multa alia; et Christus voluit omnes ab illo errore revocare per opera et sermonem, et maluit mori quam tacere; tunc enim veritas fuit eis dicenda, et ideo pro justitia mortuus est. Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, et ideo multum tenemur sibi; ex quo enim potuit homo aliter fuisse redemptus, et tamen ex libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario, et non aliter potuissemus fuisse redempti. Et ideo ad alliciendum nos ad majorem sui amorem præcipue, ut credo, fecit, et quia voluit hominem, amplius Deo teneri, sicut si aliquis primo generasset hominem et postea instruxisset eum in disciplina et sanctitate, amplius obligatur ei, quam si eum genuisset tantum, et alius sibi fecisset alia, et hæc est congruitas, et non necessitas.

Matth. 12. Marc. 3. Lucæ 6. Joan 5. 7. 9. Omnia quæ contigerunt in passione fuerunt libera Christo.

Anselm. exponitur.

Si autem volumus salvare Anselmum, possumus dicere quod rationes suæ procedunt supposita divina ordinatione, qua sic ordinaverit hominem redimi, et ita videtur procedere, quod noluerit ex ordinatione sua minus acceptare pro redemptione hominum, quam mortem filii; tamen nulla necessitas absoluta fuit, unde *in Psalm.* 129. dicitur: *Apud eum copiosa est redemptio.*

13. Ad argum. primum. Singulus Angelus non constituit unam speciem.

Ad primum principale dico secundum Apostolum ad Hebr. 2. *Nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ;* et ad argumentum, quod bene concludit contra eos, qui dicunt singulos Angelos esse alterius speciei ab alio, et hoc credo esse falsum, et ideo non cecidit aliqua species tota Angelorum, quamvis forte de qualibet specie ceciderit aliquis, tunc teneo illam responsionem quod quia species hominis tota cecidit, ideo magis debuit reparari.

Similiter alia responsio ibi data accipitur ab Anselmo, ideo potest etiam illa valere, scilicet quod homo peccavit suggestione Diaboli, quæ fuit alterius rationis, et suggestione uxoris; et forte non ita efficaciter fecit Angelus malus, quia licet aliqua tentatio fuerit aliis ruina Luciferi, non tamen ita efficax, sicut hominis a Diabolo.

Ad secundum et tertium. Actus quo modo passione sit laudabilior.

Ad secundum principale, dicendum quod per bonum *velle* potuit satisfacere, sed tamen aliter voluit Deus. Et quando dicit quod actus sunt laudabiliores passionibus, dicendum quod verum est loquendo de actu virtutum, ut distinguitur contra passiones, quæ non accidunt ex virtute, sicut loquitur Philosophus. Tamen passiones pœnales, et præcipue mors, quando est ex actu virtutum accepta et imperata, est laudabilior, quam actus virtutum cir-

ca delectabile separatim. Unde actus circa tristabile est magis meritorius, quam actus circa delectabile, et passiones voluntariæ concomitantes actum virtutis acceptatæ sunt magis meritoriæ quam actus tantum. Unde dixit Salvator de Paulo Act. 9. *Ostendam ei quanta oportet eum pati pro nomine meo;* non dixit quanta oportet eum agere. Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum.

Ad quartum.

Ad aliud quando arguitur, quod minima læsio istius personæ fuit majus malum quam omnia peccata, dicendum quod hoc probat propositum, quod aliter potuit redemisse quam per mortem. Dico tamen quod læsio alia valuisset tantum pro quanto fuit acceptata.

Ad quintum.

Ad aliud, dicendum quod peccatum occidentium potuit redimi; tamen Anselmus dicit, ut supra patet, quod scienter non potuerunt occidisse eum, tamen non credo illud, quamvis eum Deum per unionem scivissent, potuissent tamen ipsum occidisse, et saltem si fecissent, adhuc eorum peccatum esset remediabile per passionem, quia plus dilexit Deus passionem acceptando quam malum eorum odisset. Unde non potuerunt habuisse actum ita deformem in malitia, sicut fuit actus, quo Christus voluit pati, bonus in bonitate morali, quia actus habuit bonitatem, non solum ex volitiva potentia, sed ex summa charitate, qua voluit mori, et aliquo modo habuit bonitatem ex persona illa, sed actus aliorum malus non habuisset tantam malitiam ex habitu præcedente deordinato. Et quod Apostolus dicit 1. *Corinth.* 2. quod *si cognovissent, nunquam Dominum crucifixissent,* dico quod loquitur non de Judæis, sed de principibus mundi, scilicet dæmonibus, quia si primo scivissent ipsum fuisse verum Deum, non instigassent homines ad ejus mortem, quia bonum nolebant ipsi evenisse, quod fuit redemptio humani generis. Primo respectu quando hoc ignoraverunt, instigaverunt Judæos ad ejus mortem; quando autem sciverunt ipsum esse verum Deum, persuaserunt oppositum. Unde uxor Pilati misit ad eum dicens, Matth. 27. *Nihil tibi et justo illi*; *multa enim passa sum nocte ista in visu de eo.* Bene tamen voluissent ipsum esse mortuum sine redemptione humani generis, si fieri potuisset.

Dæmones non instigassent ad mortem Domini si scivissent quis esset.

DISTINCTIO XXI.

DE CHRISTI MORTUI CORPORE

QUÆSTIO UNICA.

Utrum corpus Christi fuisset putrefactum si resurrectio fuisset dilata?

Alens. 3. *p. quæst.* 29. *m.* I. D. Thom. 3. *p. quæst.* 51. *art.* 3. Richard. *hic art.* I. *quæst.* 12. item Henr. *quodlib.* 12. *quæst.* 12. Suar. 3. *part. quæst.* 51. *art.* 3. Eodem ferme modo habetur hæc quæstio in Oxoniensi.

1. Argument primum.

Circa hanc distinctionem vigesimam primam quæritur: *Utrum corpus Christi fuisset putrefactum, si resurrectio non fuisset accelerata.* Quod sic videtur. Natura nihil incepit, quod non potest perficere *ex* 6. *Physicorum, text.* 91. 2. *Metaph. text.* 8. et accipitur ex illa propositione, *quod impossibile est esse, impossibile est fieri.* Sed anima fuit dissoluta a corpore naturaliter, quia ex tali passione anima habuit naturaliter a corpore separari; ergo natura habuit illam dissolutionem consummare, et hoc non est nisi resolvendo corpus in elementa, et medium per quod naturaliter devenitur ad hoc, est putrefactio corporis; ergo, etc.

Secundum.

Præterea, Verbum assumpsit passiones naturæ vivæ, quando Christus fuit vivus, ut esurivit et sitivit, etc. ergo similiter assumpsit passiones naturæ mortuæ, quando fuit mortuus, et passio naturalis corporis mortui est, quod putrefiat; ergo, etc.

Contra.

Contra, in Psalm. 15. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Et Petrus in Actibus Apostolorum hoc allegat, *cap.* 2. *et* 13. et Damascenus hoc vult *cap.* 74.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici et aliorum, quod Christi corpus secundum causas inferiores fuisset corruptum, quia habuit intrinsecas corruptionis causas; in hoc convenit Doctor, sed in eo quod dicitur corruptionem fuisse impediendam antiquo miraculo, dissentit clare conveniens quod novo miraculo fieret.

2. Opinio D. Thomæ et Bonavent. Corpus Christi putrefieret si sibi relinqueretur.

Ad quæstionem dicitur, et bene quantum ad hoc, quod aliqua sunt futura secundum causas naturales, ita quod quantum est ex parte illarum causarum, provenirent, nisi impedirentur; et alia dicuntur esse futura secundum causas supernaturales, quæ possunt impedire causas naturales, ne producant suos effectus, et si aliquid tale compararetur ad has causas et ad illas, simpliciter diceretur futurum secundum causas supernaturales, et non quod est futurum secundum causas inferiores impediendas; sicut si sunt duæ causæ naturales, et una superior alia, secundum virtutem, quæ potest impedire actionem alterius, tunc id quod est futurum respectu causæ superioris, dicitur esse simpliciter futurum, et non illud quod

est futurum secundum causas inferiores, quæ impediuntur quantum est ex parte sua. Quia sicut unus Planeta respectu pluviæ, et secundum causalitatem suam producit pluviam adducendo humores vel vapores humidos, etsi sit alius Planeta in alio signo habens contrariam virtutem et majorem, propter quam impediatur virtus alterius, si tunc quæritur utrum pluvia erit cras, vel non, magis dicendum quod non, quam quod sic.

3. Et per hoc solvitur alia quæstio, qua quæri solet, an dicatur esse futurum et possibile, quod est possibile secundum causas superiores vel inferiores ? Exemplum ponunt isti de hac opinione de Ezechia, cui dixit Isaias, *cap.* 38. quod moreretur, qui tamen postquam ploraverat, dictum est sibi a Domino per Isaiam, quod ultra viveret per quindecim annos ; unde præmonuit eum de morte secundum causas inferiores, ut talis admonitio esset sibi occasio orandi, ut sic propter merita sua diutius viveret. Prædixit ergo mortem suam secundum causas inferiores, et tamen fuit impedita per causam superiorem, et ideo simpliciter non fuit mors sua pro tunc. Sic in proposito, corpus Christi post mortem habuit causam intrinsecam et extrinsecam putrefactionis, sic quod Christus fuisset mortuus in senio, verum tamen est, quod non fuisset corruptum et putrefactum, propter causam superiorem impedientem actionem illam naturalem, quia corpus tale fuit sanctificatum ex tali unione, dicente Propheta, Psal. 15. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.*

Quantum ad hoc, puto quod verum dicunt, quod non novo miraculo fuisset hoc factum, patet, quia corpus ejus fuisset sic præservatum a putrefactione, quia Verbum assumpsit materiam indissolubiliter, et univit sibi corpus illud indissolubiliter, et eadem unione, et non novo miraculo fuisset corpus præservatum a corruptione ; hoc autem quod Verbum univit sibi corpus indissolubiliter capitur a Damasceno, *lib.* 3. *cap.* 27.

4. Novo miraculo impediretur putrefactio corporis, si resurrectio fuisset dilata.

Contra illud ultimum dictum arguo : Nam passivum naturaliter approximatum activo naturaliter non impedito per causam supernaturalem, naturaliter patitur, ita quod si impediretur per causam supernaturalem, hoc esset miraculum, sicut patet Daniel, *cap.* 3. de pueris in camino ignis ambulantibus. Sed hoc corpus Christi per separationem animæ fuit passivum naturaliter, quia non fuit glorificatum gloria animæ, cui tunc non uniebatur ; si enim corpus illud fuisset glorificatum, quando vixit, hoc non fuisset de novo miraculo, imo miraculum fuit quod gloria animæ non redundabat in corpus ejus, sed quando anima separabatur, et gloria ejus non redundabat in corpus, non erat miraculum ; nec corpus tunc in triduo fuit glorificatum, et habuit principium intrinsecum corruptivum, et per consequens fuerunt agentia et patientia naturaliter approximata ; ergo si non tunc egerunt ad putrefactionem, hoc fuit per novum miraculum, ex hoc, quia actio eorum fuit impedita per causam supernaturalem, unde licet fuerit unctum myrrha et aloe, quæ diu potuerunt ser-

vasse corpus a corruptione, non tamen semper. Sed ad hanc rationem aliter diceretur forte, tamen retineo eam usque in finem, quod per miraculum fuit impedita putrefactio, quia hoc fuit per causam supernaturalem, et hoc concludit ratio.

5. Si clavi non læderent Christum, fuisset novum miraculum.

Sed ex hoc non sequitur quod novo miraculo fuit illa actio mutua impedita, sed eodem miraculo, quo univit sibi corpus. Contra, Verbum, quod assumpsit corpus, non impedivit quominus agentia per violentiam agerent in illud corpus vivum, non obstante unione ad corpus vivum; quod si impedisset, fuisset per novum miraculum, ut quod clavus non extraheret sanguinem, nec læderet ipsum, nec etiam quod sitiret et esuriret; hæc enim non possent esse, nisi per novum miraculum; ergo sicut fuisset novum miraculum, si Verbum impedivisset illas actiones, sic si Verbum post separationem animæ impediret ne pateretur, agente naturali approximato, fuisset novum miraculum, non obstante unione ad Verbum.

Præterea, in naturalibus est duplex processus, sicut dictum est *in secunda quæstione de rationibus seminalibus* *, unus ascendendo, et alius descendendo. In ascendendo proceditur ab imperfecto ad perfectum, et illud imperfectum, a quo proceditur, habet rationem seminis, in quo quidem processu nullum generatum habet *esse* fixum, antequam perveniatur ad ultimum terminum; et sicut illud dicitur esse semen in illo processu, a quo incipit talis ascensus, ita dicitur fæx, a quo incipit resolutio, et e contrario in descensu. Si ergo Christus Verbum primo fuisset unitum sanguini, et sanguis perficeretur naturaliter, sicut modo in generatione aliorum, fuisset naturalis processus, et si Verbum impedisset illum processum in ascendendo, quod sanguis haberet *esse* fixum ante terminum ultimum, fuisset novum miraculum; ergo sic in descendendo, si Verbum impedivisset illum descensum, et fecisset aliquid eorum, ante ultimum terminum, habere fixum *esse*, hoc fuit per miraculum novum; ergo quod corpus Christi non tendebat ad corruptionem, hoc fuit per novum miraculum.

* In 2. d. 18. quæst. 1.

Præterea, in corpore Christi vera fuit augmentatio, et nutritio et diminutio, ita quod partes fluxerunt et refluxerunt; sed tunc si impedisset quod partes non fluerent, hoc fuisset per novum miraculum. Per novum miraculum fuisset ergo quod corpus ejus non tendebat ad corruptionem.

6.

Præterea, hoc quod adducunt de Damasceno, non facit pro eis, quia Damascenus *in principio illius cap.* dicit quod *inconvertibiliter et inalterabiliter* fuerat unita, et non dicit quod *indissolubiliter*, et loquitur ibi de natura humana, et divina, sicut ibidem patet, si ergo velit arguere illa auctoritate, ergo indissolubiliter assumpsit naturam humanam, et ita semper fuit natura humana unita Verbo, et per consequens nunquam fuisset mortuus. Oportet ergo quod aliter intelligatur Damascenus, unde intelligitur quod neutrum in aliam naturam sit vertibilis, nec etiam altera ab alia est alterabilis, sicut patet ex dictis ejusdem *ibidem*, non autem quod dimit-

Exponitur Damascen.

tatur sibi, et quod non posset sit corrumpi; imo dixit *in fine* 63. *cap.* quod permittebat carnem propria passione Christi pati.

7. Resolutio quæstionis.

Dico tunc quantum ad istum articulum, quod verisimile est quod etiam si fuisset mortuus in senio, quod custodisset Deus illud corpus tam sanctum ab omni corruptione et putrefactione, voluntate divina prohibente agentia naturalia, ne agerent ad ejus putrefactionem, et illa volitio circa novum objectum fuisset miraculum novum. Suadetur per illam auctoritatem, Psalm. 15, *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*; sed si non novo miraculo conservasset corpus a corruptione, sequeretur putrefactio.

Ad argum. primum.

Ad primam rationem patet per prædicta, quod natura terminat quod incipit, nisi impediatur, et sic est in proposito, ut dictum est.

Ad secundum. Quare non assumpsit passiones corporis mortui, sicut vivi.

Ad secundum, dicendum quod Christus potuisset assumpsisse passiones corporis mortui, sicut vivi, sed non fuit decens quod illæ passiones infuissent sicut aliæ; et ideo non per miraculum impeditur, quando fuit vivus, quia assumpsit illas passiones vivi, quia tales passiones ejus profecerunt nobis, et per illas meruit nobis. Sed si assumpsisset passiones mortui, ut corruptionem et putrefactionem, et hujusmodi, nihil profuissent nobis, sed passiones vivi assumpsit, ut per hoc probaretur verus esse homo, et ut nobis meruisset.

8. Ad opposit. Si Christus moreretur, non putrefieret ejus corpus

Ad rationem in oppositum, quando dicitur quod *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, etc. dicendum quod hoc verum est de facto, nec dedisset, ut credo, si mortuus fuisset senio. Quando dicitur pro alia opinione, quod per Damascenum indissolubiliter assumpsit, ut etiam corpus non potuisset corrumpi ex virtute illius unionis, dico quod non dicit *indissolubiliter*, sed *inalterabiliter*. Unde si inveniretur quod illud quod assumpsit, nunquam deposuit, dicendum quod hoc verum est manente illo quod assumpsit; sed si totum illud quod assumpsit, desiit esse per corruptionem alterius termini, non est verum; et ideo licet assumpsit naturam humanam et humanitatem, quia tamen illa in separatione animæ a corpore, desiit esse, quia tunc humanitas non fuit, ideo humanitatem assumpsit, quam tamen dimisit. Sic quamdiu corpus mansisset, nunquam illud deposuisset, sed si ponatur corrumpi, sicut si fuisset in senio, et non esset impedita corruptio per novum miraculum, deposuisset corpus illud ad *non esse* corporis talis.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus fuit homo in triduo mortis ?

Hugo Victorin. *lib.* I. *de sacram. part.* 2. *cap. ult.* Alens. 3. *p. quæst.* 19. *memb.* 3. D. Thom. 3. *p. quæst.* 2. *art.* 5. *et quæst.* 50. *art.* 4. et Richard. *hic art.* I. Durand. *quæst.* I. Gabr. *quæst.* I. Suar. 3. *part. tom.* I. *disp.* 7. *sect.* 6. Parum discrepat textus hic ab Oxoniensi.

1. Argument. primum.

Circa hanc distinctionem vigesimam secundam quæritur : *Utrum Christus fuerit homo in triduo.* Quod sic videtur : Christus fuit Christus in triduo ; ergo Christus fuit homo in triduo. Consequentia probatur ; tum quia arguitur ab inferiori ad superius affirmando ; tum quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis.

Secundum.

Præterea, Christus in triduo habuit humanitatem ; ergo tunc fuit homo. Antecedens probatur dupliciter : Primo, quia habuit animam, et anima est tota quidditas hominis, quia forma est tota quidditas termini, cujus est, sicut probatur per Philosophum 7. *Metaph. cap. De unitate definitionis, text.* 34. *et* 35. et per Commentatorem ibi, et Philosophum 8. Ethic. *oportet autem non latere,* etc. per Commentatorem *ibidem ;* unde sunt ibi multæ auctoritates ad hoc.

Tertium.

Tertio, idem probatur sic, habuit totam entitatem, quæ fuit humanitatis in triduo ; ergo habuit humanitatem. Consequentia patet, quia humanitas non dicit nisi entitatem vel entitates. Antecedens patet, quia tunc animam habuit, et corpus ; et hoc est tota entitas humanitatis, et hominis, quia corruptio non est nisi dissolutio unitorum ; ergo tantum ibi fuerunt duo entia, et illa habuit ; ergo in triduo habuit totam entitatem humanitatis.

Quartum.

Præterea, Verbum subsistens in aliqua natura creata denominatur ab illa ; sed Verbum subsistebat in aliqua natura creata ; sed Verbum in triduo non dicebatur animatum, nec corpus, nec corporeum, et denominabatur ab aliqua natura, sicut a natura humana ; ergo tunc fuit homo.

Ratio posit.

Contra, non habuit animam unitam corpori, ut formam materiæ ; sed compositum non est nisi ut forma perficiat materiam ; ergo cum in triduo anima non perficiebat corpus, non fuit tunc homo.

SCHOLIUM I.

Sententia Hugonis et Magistri, Christum fuisse hominem in triduo mortis, suadetur, quia sola forma est quidditas, quod multis probatur argumentis.

2. De hac re D. Thom. p. 1. q. 75. a. 4. in 4. d. 44. et p. 3. q. 50. a. 4.

Ad hanc quæstionem primo respondendum est, quod Theologi non tractant an Christus fuerit homo in triduo, quantum ad vim sermonis, utrum scilicet superius prædicetur

de inferiori, sive inferius sit, sive non; sed tractant an Christus in triduo fuerit homo existens in effectu, ita quod Christus tunc fuerit homo existens in actu, et dicunt Hugo et Magister, *cap. ult.* quod sic, moti tamen diversa ratione. Hugo enim *de Sacramentis lib.* I. *parte secunda*, ponit quod Christus in triduo fuit homo, quia dixit quod homo non est nisi anima utens corpore; et quia Verbum fuit unitum animæ post separationem animæ a corpore, ideo dixit quod Christus in triduo fuit homo. Sed Magister fuit motus alia de causa, dixit enim quod unio istorum, scilicet animæ et corporis ad Verbum, est formalis ratio quare Verbum dicitur homo, licet non uniantur inter se, et quia in triduo fuerunt ista unita Verbo, ideo in triduo fuit Christus homo.

Hugo hic sequitur Platonem.

Opinio Magistri.

3. Opin. Hug. et aliorum sequacium. Ratio prima Hugonis.

Quantum ad Hugonem, aliqui respondent cum eo, dicentes quod forma est tota quidditas rei, et quod materia nihil sit de quidditate rei. Hoc ostendunt per rationes et per auctoritates. Per rationem primo sic: Materia est, qua res potest esse et non esse, *ex* 7. *Metaph. text.* 22. Ex hoc enim probatur materiam esse in naturalibus, et in his, quæ sunt a natura, et a casu et ab arte, quia possunt esse et non esse, cujus principium est materia; si ergo materia pertineat ad quidditatem, tunc quidditas potest esse, et non esse per se, et sic esset generabilis et corruptibilis, quod est contra Philosophum in eodem.

Secunda.

Præterea, *quod quid est* est principium cognoscendi illud, cujus est; materia autem est secundum se ignota, *ex* 7. *Metaph. text.* 34. ergo non pertinet ad quidditatem rei.

4.

Præterea tertio sic: Illud quod per se habet *quod quid est*, habet illud idem sibi, quia ex 7. Metaph. text. 35. *in dictis secundum se, idem est quod quid est, cum eo cujus est.* Quod ergo habet *quod quid est*, ne sit idem cum eo cujus est, prohibet ne illud sic habeat per se *quod quid*; sed materia prohibet ne *quod quid* compositi est, materia et forma, sit idem cum composito; ergo prohibet ne compositum habeat per se *quod quid*, et per consequens materia non est per se de quidditate compositi. Minor probatur per Philosophum, 7. *Metaph. in fine capituli de unitate definitionis, t.* 20. *et* 34. *et* 41. ubi dicitur quod in conceptis cum materia, non est idem *quod quid est*, cum eo cujus est.

Quarto.

Præterea, ad hoc sunt multæ auctoritates Philosophi *in* 7. *Metaphysic. cap. de unitate definitionis, text.* 35. *et secundo animalium*: Anima substantia est animati, et species, et *quod quid erat esse*; igitur quidditas animalis est tantum anima.

Quinta.

Item, ibidem, text. 9. *dicendum speciem, et inquantum habet speciem unumquemque, sed materiale nunquam secundum se dicendum.*

Sexta.

Item, *in eodem text.* 40. quæcumque sunt partes, ut materia, et in quæ dividitur, ut in materiam, sunt posteriora. Sed illa quæ pertinent ad definitionem sunt priora, in tantum etiam istam oppositionem volunt defendere, quod si eadem anima uniretur alteri corpori, esset idem homo numero, quia manet in eadem quidditas numero, cum anima sit tota quidditas hominis.

SCHOLIUM II.

Probat Christum non fuisse hominem in triduo ex August. et Damasc. et multis rationibus probat materiam esse de quidditate compositi.

Refellit Opin. Magistri et Hugonis.

Sed contra Hugonem et Magistrum arguitur primo per auctoritatem Augustini 13. de Civitate Dei, cap. 23. *Homo non est corpus solum, nec anima sola, sed quid ex anima constat, et corpore* ; et parum post : *Cum est utrumque conjunctum habet hominis nomen.*

5.

Præterea, Damascenus *lib.* 3. *cap.* 3. *et* 24. solvens objectionem hæreticorum, quærentium quomodo omnes homines sunt unius naturæ, dicit quod hoc ideo, quia omnes habent animam et corpus, quæ pertinent ad naturam humanam. Idem Damascenus, *cap.* 58. dicit quod Christus habuit verum corpus, et non phantasticum, quia aliter non esset ejusdem naturæ nobiscum ; ergo secundum ipsum, corpus pertinet ad naturam humanam; et non tantum anima.

Materiam esse partem quidditatis.

Præterea, contra eos specialiter arguitur, qui dicunt quod materia non est pars quidditatis, sed quod forma sit tota quidditas; arguitur sic primo contra : Quæcumque essentia est sufficiens ratio alicui essendi, circumscripto quocumque alio, sicut essentia albedinis est sufficiens ratio alicui essendi album, circumscripto quocumque alio ; si ergo forma ignis sit tota quidditas ignis, ergo forma ignis circumscripto quocumque alio,est sufficiens ratio essendi ignem ; ergo posset esse ignis manente sola forma ignis, et non materia, quod falsum est. Unde secundum istam viam, esset dicendum quod materia nihil est, sed quod sit eadem essentia cum forma.

6.

Præterea, cujus essentia est increata, non habet causam ; ergo cujus *esse* est incausatum a terminis intrinsecis, non habet causas extrinsecas ; sed illa essentia, quæ non includit materiam ut partem sui, est incausata a materia intrinsece ; ergo illa essentia non habet causam naturalem ; ergo substantia materialis non habet materiam ut causam, quia est incausata a materia.

Præterea, ens completum et perfectum in aliquo genere non unitur alicui nisi per accidens, quia non potest facere unum per se cum alio, nisi quod vel est potentia, vel actus. Sed si a quidditate rei excluditur materia, ita quod quidditas rei sit tantum forma, tunc cum forma sit ens completum in genere, ut tu dicis, sicut et quidditas rei, quæ non est per se determinabilis, ergo forma nulli potest uniri, nisi ad constitueudum unum per accidens ; ergo hic ignis compositus ex materia, et forma non erit per se ens, quod falsum est.

Dupliciter aliquid est in genere.

Præterea, illud quod non includit aliquam quidditatem alicujus generis, nec per se includitur in quidditate alicujus in genere, non est in genere per se, nec per reductionem, quia quod per se est in genere, includit quidditatem aliquam generis, et quod est in genere per reductionem, includitur in quidditate alicujus per se in genere. Sed materia secundum istam opinionem, neutro

modo se habet ad quidditatem, quæ solum est per se in genere, quia nec includit illam, nec per se includitur in illa secundum viam hanc; ergo materia nec est in genere per se, nec per reductionem, et ita si sit aliquid, erit Deus.

7. Compositum ex materia et forma, est per se unum.

Præterea, rationi materiæ non repugnat quod sit commune pluribus individuis, quare ab hac materia, et illa possit abstrahi ratio communis materiæ, et similiter ab hac forma, et illa communis ratio formæ; sed materia ignis in communi et forma ignis in communi faciunt per se unum, ita quod ex materia et forma ignis secundum se consideratis fit per se unum; sed omne unum per se habet quidditatem per se unam; ergo compositum ex materia et forma ignis in communi habet per se quidditatem unam; sed quod per se pertinet ad unitatem, pertinet per se ad ejus quidditatem; ergo cum tam materia quam forma, ut ostensum est, pertineant ad unitatem compositi, sequitur quod pertineant ad ejus quidditatem.

Propositio prima illius rationis est manifesta, quia ratio materiæ potest abstrahi ab hac materia et illa, quia *ex secundo Physicorum, text.* 38. *et sexto Metaphysicæ, text.* 3. causa et effectus proportionantur, ita quod causarum singularium sunt effectus singulares, et causarum universalium effectus universales; ergo causa, quæ secundum suam universalitatem potest abstrahi, etiam in materia. Non ergo habet dicere quod dictum Philosophi est verum in causis et effectibus non materialibus, quia, ut patet 12. *Metaph. cap.* 2. materia in me et in te sunt numero diversa, sicut et movens, sed universali ratione sunt eadem. Similiter 7. *Metaph. text.* 39. *scilicet de unitate definitionis*, sicut simul totum est ex hac materia et forma hac; animal vero, et homo ex materia et forma universali; ergo rationi materiæ non repugnat, quod abstrahatur.

8. Ulterius de 2. propositione, ex illis, scilicet materia et forma sic abstractis, et in communi consideratis, habent hoc per se, quod ex illis constituitur compositum in communi, nec ex materia, nec ex forma ignis in communi constituitur, nisi ignis in communi, quia ratio, qua ex hac materia et forma hac fit unum, est, quia hoc est actus, et hoc potentia, et hæc non habent nisi per rationem materiæ et formæ in communi; ergo hoc inest illis per rationem communem eis; ergo prima ratio constituendi unum, remanet in materia et forma per se consideratis. Et ulterius tunc arguitur: Omne per se unum habet *quod quid* unum; hoc ergo compositum, quod est in genere in communi, de cujus ratione et unitate est materia et forma, habet *quod quid;* ergo materia pertinet ad quidditatem, sic ista contra conclusionem.

Omne per se habet quod quid.

SCHOLIUM III.

Ducit ad oppositum rationes, quibus altera pars suadebat materiam non esse de rei quidditate, explicando varia loca difficilia Philosophi, et resolvendo in substantiis compositis materiam esse de quidditate. Optime exponit quomodo ex æquivocatione nominis (*materia*) et nominis (*species*) adducitur Philosoph. pro illa falsa sententia; fuse satis aperit circa hoc mentem Philosophi. Vide eum in textu ipsius 7. Met. c. de definitione.

9. Ad rationem 1. opin. superioris. Materiam esse de rei quidditate.

Præterea, rationes factæ pro illa opinione concludunt oppositum, quod ostenditur primo de ratione prima. Nam ex hoc quod materia est, *qua res potest esse et non esse*, sequitur quod pertineat ad quidditatem rei, quia passio communis ostenditur de subjecto communi per medium consequentiæ. Illud autem medium, quodcumque sit, resolubile est in illud quo aliquid dicitur posse esse et non esse, et hoc est materia secundum Philosophum ; ergo ex hoc quod materia est, qua res potest esse et non esse, sequitur quod est principium radicale, quo passio ostenditur de tali subjecto, et per consequens pertinet ad quidditatem subjecti.

Ad secundam. Materia est principium cognoscendi.

Præterea secunda ratio non concludit, falsum est quod accipitur, quod materia non est principium cognoscendi rem. Dicit enim Philosophus, *secundo Metaph. text.* 11. quod si species causarum essent infinitæ, quod nihil esset scibile, nec aliquid posset sciri ; sed non arguit hoc de speciebus infinitis, præter quatuor causas, quia hoc etiam probatur prius, scilicet quod in nulla specie causarum sunt causæ infinitæ. Sed si materia non pertineret ad *scire* rei, non teneret consequentia, quia res nihilominus scitur, licet non cognoscatur id quod pertinet ad quidditatem ejus, et ita licet materiæ essent infinitæ, et non cognoscantur, nihilominus res cognosci potest.

10. Ad tertiam

Præterea tertia ratio non concludit, falsum enim est quando dicitur quod materia impedit ne *quod quid est* sit idem cum eo cujus est, scilicet cum habente materiam, sicut *quod quid* rei immaterialis idem est cum re immateriali, ita *quod quid* rei materialis est idem cum re materiali habente primo, *quod quid est.* Quod probatur per Philosophum *septimo Metaphysic. text.* 33. ubi comparat partes definitionis ad partes rei secundum proportionem, quia sicut tota definitio exprimit totam quidditatem, ita partes definitionis partes quidditatis, dicente ipso, quoniam definitio ratio est, et omnis ratio partes habet, oportet quod sicut ratio et definitio ad rem, ita partes rationis ad partes rei. Sed si in composito esset materia, et non esset de essentia compositi, nec *quod quid* esset idem cum eo, cujus esset in materialibus, tunc in definitione exprimente quidditatem, esset aliquid quod non respondet parti definienti, et non teneret illa propositio.

11. Ad quartam.

Præterea, auctoritates pro opposito sunt magis manifestæ. Dicit enim Philosophus, octavo Metaphysic. cap. 3. text. 9. *quod quid est* definiunt per materiam, et hi imperfecte, quia tantum definiunt ens in potentia ; alii autem definiunt per actum, sed tertii definiunt per utrumque; et hanc definitionem approbat, sicut Archytas approbavit. Item, *cap.* 3. *ibidem* dicit Philosophus contra Platonem, quod dubitatio, qua Antisthenici dixerunt, habet ipse contra Platonem, quod ideæ non possunt definiri, nec aliqua substantia, et hac definitione, quæ competit substantiæ materiali, quia secundum Philosophum, definitionem oportet esset orationem longam, et ideo substantia quæ definitur, oportet esse compositorum,

Definitio est oratio longa quomodo.

quia ratio est definitio ejus, quod habet *quid* et *quale*, hoc ut materiam, illud vero ut formam. Item, in eodem dicit quod substantia composita habet perfectissimam rationem substantiæ ; sed hoc non esset verum secundum hanc viam, quia haberet aliquid quod non pertinet ad suam quidditatem et substantialitatem.

12. Ad illum ergo articulum dico breviter, quod sicut causata se habent ad causas suas extrinsecas diversimode, ita causata diversimode se habent ad causas intrinsecas. Quædam enim sunt causata, quæ habent plures extrinsecas, ut quæ non sunt immediate a Deo, sed mediantibus causis secundis mediis ; et illa quæ immediate producuntur a Deo, tantum habent unam causam efficientem et finem; ita etiam sunt quædam entia causata a causis intrinsecis pluribus, ut composita, et quædam non, ut entia simplicia, quæ tamen habent causam formalem, non materialem ; et sicut illa, quæ habent quidditatem simplicem, habent causam intrinsecam formalem, quæ pertinet ad quidditatem eorum, ita quæ sunt causata a causis extrinsecis, essentialiter dependent ab eis, ut causis essentialibus ad essentiam, et tunc si causa materialis intrinseca sit materia prima, sive corpus organicum, pertinebit ad quidditatem rei materialis.

13. *Species tripliciter sumitur. Exponitur Philosoph.* Ad intentionem autem Philosophi, 7. *Metaph. in cap. de unitate definitionis*, est sciendum quod Philosophus æquivoce *in illo cap.* accipit ista tria, *speciem*, *materiam*, et *subjectum*, cujus æquivocationis ignorantia facit ut illud capitulum a multis male exponatur. Quandoque enim Philosophus capit *speciem* pro forma, quæ est altera pars compositi, et quandoque pro universali abstracto ab individuis, cujus est *quod quid est*, primo simpliciter ; quandoque accipitur pro composito ex ultima materia, et forma ultima, quod est videlicet per se in genere Substantiæ compositum ; quandoque autem capit ibi pro composito universalia, secundum quod distinguuntur contra speciem primo modo dictam, et non secundo modo. Unde quando vocat hominem in universali subjectum, et individuum in genere Substantiæ existens, hoc non arguit ex se existentiam, nam quidquid est illius coordinationis, est in genere, antequam comparetur ad existentiam. Unde *hic homo* abstrahit ab existentia sicut *homo*, hic tamen homo existens non est ens per accidens tanquam aliquid compositum ex rebus diversorum generum ; sed existentia formaliter est extra rationem essentialem illius hominis, et totius illius coordinationis in genere Substantiæ, et pro tanto dicitur *existentia* sibi esse accidens. Unde existentia est conditio necessaria isti homini, ut terminet generationem, nam hic homo non generatur per se et primo, sed hic homo existens, et eo modo existentia sequitur ipsum, ut comparatur ad generationem producentem ipsum in *esse* ; unde sic hoc subjectum generatur, et non subjectum, ut præcise dicit individuum in genere Substantiæ, secundum ordinationem illius generis.

Quo sensu existentia est accidens.

14. *Materia tripliciter* Item, accipit *materiam* quandoque ut non contracta est, sed uni-

sumitur, vel quadrupliciter.

versaliter pro principio potentiali, non concernendo hanc vel illam materiam, et sic capit *materiam*, cum dicit quod auferre materiam a rebus, superfluum est. Et ideo parabola de animali, quam consueveat Socrates minor dicere, non bene se habet, facit enim suspicari quasi contingens sit hominem esse sine partibus, sicut sine ære circulum, et sic materia pertinet ad quidditatem illius quod definitur. Aliter enim substantia composita secundum suam essentiam, ut ignis et aqua, esset simpliciter sicut Angelus, et homo simpliciter sicut Angelus secundum suam essentiam. Secundo modo accipitur *materia*, ut contrahitur proprietate individuali, ut cum dicitur, hæc materia est pars compositi. Tertio modo accipitur *materia*, ut contrahitur accidentaliter, vel sicut pars integralis dicitur hujus pars materialis, et semicirculus pars circuli. Alio modo magis accidentaliter dicitur aliquid esse materia alterius, in quo est, licet accidit sibi esse in illo, et non determinat sibi illud, secundum quod ibi litteræ æreæ vel cereæ sunt materia syllabæ, et partes circuli ligneæ vel æreæ. Propter hoc ergo quod diversimode comparat materiam ad subjectum, et ad speciem, et quandoque uno modo, et quandoque alio, quandoque dicitur quod materia pertinet ad quidditatem, et quandoque non, sicut patet diligenter intuenti illud capitulum secundum modo dicta.

SCHOLIUM IV.

Solvit argumenta posita num. 2. 3. et 4. probantia materiam non esse de quidditate, exponendo mira subtilitate varia loca Philosophi.

15. Ad 1. rationem opin. Hug. et Mag.

Ad primum ergo argumentum pro alia opinione, quando dicitur quod materia est, qua res potest esse et non esse, ostensum est quod ratio concludit oppositum. Propter tamen intentionem Philosophi respondeo, quod corruptibile potest dicere potentiam remotam ad corruptionem, vel potentiam propinquam; si potentiam remotam, sic ignis est in potentia ad corruptionem, et sic hoc est per se. Secundo modo ignis est corruptibilis; sic dicit potentiam propinquam, si corruptibile non inest alicui, nisi sit substantia composita existens. Nam existentia est conditio necessaria ad hoc quod aliquid sit terminus *a quo* corruptionis, sicut terminus *ad quem* generationis; sic materia est, qua res potest esse et non esse, ut est in tali subjecto sic accepto secundum conditionem existentiæ, et sic *quod quid est* nec est generabile, nec corruptibile. Unde de materia isto modo dicta loquitur Philosophus *in* 7. *Metaph.* quando dicit quod est, qua res potest esse et non esse, quia sic ad intentionem pertinet ibidem loqui de materia, quia abeuntibus sensibilibus a sensibus, non est certum nobis an fuit, vel non, quia habent materiam, qua possunt esse et non esse.

Materia est qua res potest esse et non esse, exponitur.

16. Ad secundum. Quomodo materia est ignota.

Ad secundum, quando arguitur quod materia non potest esse principium cognoscendi, quia secundum se est ignota; dicendum quod materia, ut est in potentia propinqua, qua aliquid dicitur esse et non esse potentialiter, non est principium cognoscendi, quia sic est principium contingentiæ et indeterminationis, et sic Philosophus loquitur

ibi de materia, quia sic pertinet ad propositum suum, quia dicit quod singularia non discernuntur, quia cognoscuntur a sensu vel imaginatione, et sic ipsis abeuntibus a sensibus non cognoscuntur, si sunt et non sunt, et assignat rationem, quia materia secundum se est ignota. Loquitur ergo de materia individuali, ut est in potentia propinqua ad illam indeterminationem, sed tamen materia in universali considerata pertinet ad quidditatem rei, et est principium cognoscendi rem.

Ad tertium. Quomodo aliquid habet quod quid est, eodem modo est, idem sibi. Quadrupliciter aliquid habet quidditatem.

Ad tertium, quando arguitur quod in conceptis cum materia est idem *quod quid est*, cum eo cujus est, dicendum quod aliquid dicitur habere *quod quid* primo et per se, et aliquid per se, sed non primo, et aliquid per accidens tantum, et non per se, nec primo. Et sicut aliquid habet *quod quid*, sic habet illud idem sibi, si per se et primo, habet illud idem sibi, per se, et primo; et si per se, et non primo, habet *quod quid* per se, sed non primo; et si non per se nec primo; sed per accidens, eodem modo habet illud idem sibi. Exemplum primi : Homo dicitur habere *quod quid* per se et primo, sicut homo est homo primo, et sua quidditas est sibi primo eadem, et homo est quod primo habet signum suæ quidditatis, quod scilicet est definitio sua; et eodem modo, quod per se, et non primo habet quidditatem, habet eam eamdem sibi per se, sed non primo, et sic de eo quod per accidens habet quidditatem, et sic varie loquitur comparando quidditatem ad id cujus est, quod primo habet quidditatem sicut in principio, cum dicit quod singulum non videtur aliud a suimet substantia, *quod quid* dicitur esse singuli substantia. Nec quid dissimile est *de libro Elenchorum*, sicut aliqui dicunt quod non est aliud hoc dicere, quam dicere quod singulum est rationi ipsum est, quoniam comparat *quod quid* ad illud quod per accidens habet *quod quid*, ut homo albus; et ibi sicut habet *quod quid* per accidens, et non primo, nec per se sic ostendit quod non est per se et primo idem cum eo. Postea autem *in fine capituli de unitate definitionis*, comparat *quod quid*, ad concepta cum materia, quæ habent *quod quid* per se, licet non primo. Nam concepta cum materia sunt individua, quæ addunt indivisionem supra illam realitatem, qua contrahitur natura speciei, et illam realitatem addit individuum supra naturam, ut dictum est. Illud autem individuum cum quidditate naturæ in conceptis cum materia, hoc est in illis, quæ habent conditionem materialem supra naturam speciei, quæ habet *quod quid* naturæ per se, licet non primo non est idem *quod quid* primo, et per se cum eo cujus est, sed per se, licet non primo.

18. Ad quartum.

Ad auctoritatem primam, quando dicitur quod anima est *quod quid* erat esse animal, dicendum quod illud est glossandum per hoc quod sequitur post, *si vero non anima, animal hoc quid dicendum, hoc autem non dicendum, sicut dictum*, quasi diceret, quod dictum est prius, quod non est animal tantum anima, licet sit forma, et principalior pars ejus.

Falluntur

Sic ergo falsum dicunt isti, qui

Hugo et Magister.

dicunt quod forma est tota quidditas rei, et in hoc non verum dicit Hugo, quod homo est anima, et falsum etiam dicit hîc Magister, quod Christus dicebatur homo propter unionem corporis et animæ ad Verbum, nam in triduo non fuit homo, licet anima et corpus unita fuerint Verbo; humanitas enim nec est anima, nec corpus, nec ista conjunctim, sicut dictum est *distinctione secunda hujus tertii* *, sed humanitas est alia entitas ab anima et corpore conjunctim et divisim, sicut *supra* est ostensum per rationes, nec hîc oportet eas replicare.

* Quæst. 1. num. 4.

19. Totum est entitas absoluta distincta a partibus unitis.

Unde humanitas est vera entitas absoluta, et non anima et corpus, ut unita sunt, ita quod non addat super animam et corpus solam relationem quamdam unionis animæ cum corpore, tunc enim non diceretur mortuus Christus, nisi propter unam relationem corruptam, et propter corruptionem unius relationis; sed est vera entitas absoluta, nec est hoc, nec illud, nec ista simul; sicut numerus non est hæc unitas, nec ista, sed cumulus, et acervus lapidum, qui non habet unam entitatem, est ipsi lapides; sed non sic humanitas est anima et corpus divisim aut conjunctim. Unde falsum dicit Averroes *super primum Physicorum*, quod totum non est nisi partes conjunctim, quia nec totum est pars, nec partes unitæ, si sit per se unum; et ita humanitas nec est anima et corpus divisim, nec ut conjuncta sint, ita ut formaliter ista conjunctio sit ista, licet humanitas non sit sine illa unione, sed tertia entitas ab istis, non tertia, quæ cum istis constituat totum, quia tunc humanitas esset pars, sed est aliqua entitas formaliter, quæ nec est ista conjunctim, nec divisim, includit tamen istas entitates. Quia ergo hæc entitas non fuit actu in triduo, quia non habuit actualem entitatem, ita ergo dicendum est, quod Christus non fuit homo in triduo, prout Theologi tractant de eo.

SCHOLIUM V.

Logice loquendo, hæc est falsa : *Christus in triduo fuit homo*, quia quando subjectum includit duo, ut Christus, oportet ut ejus ratio sit in se vera, quia de ratione in se falsa, nihil vere dicitur, ex 1. d. 2. q. 2. alioquin hæc esset vera, *majus Deo est*, si sufficeret esse inesse alteri parti. Vide Doct. 1. Periherm. q. 7. et 12.

20. Christo mortuo quid sit dicendum de hac propositione : Christus est homo.

Sed quid est dicendum secundum Logicam ? Dico quod secundum Logicam loquendo de virtute sermonis non fuit hæc vera : *In triduo Christus est homo*, licet Socrates sit homo ipso non existente ; nec est simile de uno, sicut de alio, ut patebit, et ratio hujus est, nam ad hoc quod aliqua ratio sit vera de aliquo, vel aliquid de ipsa, oportet quod prius sit in se vera. Hoc patet per Philosophum, 5. *Metaph. cap. de Falso*, ubi dicitur quod *ratio, quæ in se est falsa et impossibilis, de nullo potest esse vera, nec aliquid de ipsa*. Unde homo irrationalis, nec vere dicitur de aliquo, nec aliquid de ipso, quia est ratio in se impossibilis. Si enim de ratione falsa in se possit esse aliquod verum ratione alterius quod potest ei inesse, tunc hæc esset vera, *majus Deo est*, quia *esse* inest alteri parti. Unde quod hæc ratio *majus Deo* est in se impossibilis, et quod *esse* inest

Ratio in se falsa de nullo vere dicitur, nec aliud de ipsa.

alteri parti, includit impossibilitatem, et ideo nihil reale potest dici de ea. Eo ergo modo est falsa in se, quia dicitur aliquid primo de ea ; si enim sit impossibilis in se, quidquid dicitur de ea, impossibiliter dicitur, si sit falsa oratio, licet possibiliter possit aliquid dici de ea, ut si nullus homo sit albus, hæc falsa est, *homo albus est homo*, licet possit esse vera. Quod sit falsa patet, quia sequitur, homo albus est homo, ergo homo est homo albus ; et ulterius sequitur quod homo sit albus, quia *album* non est determinatio diminuens, nec corrumpens, sed consequens est falsum per casum.

21. Homo albus est homo, falsa nullo homine existente.

Et dico quod sequitur, homo albus est homo, ergo homo est albus, non propter implicationem in subjecto, quia ibi non est replicatio, ut prius dictum est, sed hoc est propter hoc, quod oportet quod ratio sit vera, antequam aliquid vere dicatur de ea. Unde, quia *homo albus est homo*, est oratio in se falsa, cum nullus sit albus, ideo nihil vere dicitur de ea, nisi forte ipsum, et forte non adhuc dicitur ipsum. Unde patet quod de ratione, quæ in se falsa est, nihil vere dicitur, sed secundum Damascenum, c. 4. *Christus* importat suppositum subsistens in duabus naturis ; unde Christus non est aliquid unum, sed est quasi unum per accidens ; idem enim est *Christus* et *Verbum homo*. Et proinde ad hoc quod aliquid sit verum de eo, oportet quod hæc oratio sit in se vera : *Christus est homo* ; sed hæc in triduo non fuit vera, quia tunc hæc fuit falsa : *Verbum est homo*, quia tunc non fuit humanitas unita Verbo, licet anima et corpus fuerint, ut dictum est, et ideo hæc falsa fuit in triduo : *Christus est homo*, sicut hæc : *Homo albus est homo*, si nullus homo sit albus.

Christus an per se unum.

22. Arguit contra se primo.

Sed contra hoc arguitur sic : Sequitur, homo albus currit, ergo homo currit ; ergo medium est verum, in cujus virtute sequitur, scilicet *homo albus est homo*. Ita et sequitur, Christus fuit mortuus, ergo homo fuit mortuus ; ergo medium est verum, scilicet *Christus est homo*, et media sit consequentia.

Secundo.

Præterea, dictum est quod Christus per se fuit homo, ita quod hæc est per se : *Christus est homo* ; ergo fuit vera in triduo.

Respondet ad primum.

Ad primum horum, dicendum quod hæc non est consequentia : Home albus currit, ergo homo currit ; sed est tantum illatio, sicut si arguitur, homo currit, ergo homo currit. Et ratio est, quando aliquid ponitur in antecedente, quod non est causa consequentiæ, idem sequitur ac si non poneretur, tunc autem illa non est causa consequentiæ, quia ratio est in se falsa. Et etiam non sequitur propter implicationem, ut dictum est, et ideo idem ac si argueretur ab eodem ad idem ; et ideo medium est, homo est homo, tenet enim illatio respectu *hominis*, et non respectu *albi*, sicut et arguitur : Christus vixit, ergo homo vixit, non est consequentia, sed illatio, ac si argueretur, homo vixit, ergo homo vixit, nam *Christus* idem est quod *Verbum homo*, *Verbum* autem nihil facit ad consequentiam, sed tantum *homo*, unde medium non est quod Christus sit, sed quod homo sit homo.

23.

Ad aliud, quando accipitur quod

Ad secundum. An hæc sit per se, Christus est homo, vide supra d. 7. q. 1.

hæc est vera per se: *Christus est homo*, distinguitur, quia si ad perseitatem propositionis requiritur quod in subjecto sit per se causa inhærentiæ prædicati, et quod subjectum sit per se unum, ad hoc quod aliquid per se dicatur de eo, tunc dico quod hæc non est per se: *Christus est homo*, quia deficit una conditio, quia Christus non est aliquid per se unum, sicut nec *Verbum homo*. Si autem ad perseitatem propositionis tantum requiritur quod in subjecto sit causa inhærentiæ prædicati, tunc hæc est per se: *Christus est homo*, nam in Christo includitur humanitas, quæ est per se causa prædicati inhærentiæ. Sed prima ratio plus placet mihi, nam de eo, quod non est in se unum per se, non potest per se aliquid prædicari.

SCHOLIUM VI.

Solvit argumenta principalia, ubi habet exquisita Logicalia. Ad primum optime discutit, an teneat: *Christus est Christus*; *ergo Christus est homo*, et an antecedens sit verum; de quo vide ipsum I. Periher. q. 7. et 12. Ad tertium, optime explicat quare Verbum in triduo non potuit dici corpus, neque anima, nec corporeum, neo animatum, licet hæc habuerit sibi unita; et breviter, ratio est, quia istæ partes denominant ut sunt partes totius, eoque non existente, non denominant. Ponit varias abstractiones, de quibus latius I. dist. 5. quæst. 2. et quodlib. 13.

24. Ad argum. primum in initio quæst.

Ad rationes principales, quando arguitur: *Christus est Christus, ergo Christus est homo*, potest dici negando consequentiam, sicut non sequitur: *Homo albus est homo albus*; *ergo homo albus est homo*, quia antecedens est necessarium, cum prædicatur idem de se; sed *Christus* idem est quod *Verbum homo*. Sicut ergo non sequitur, Verbum homo est verbum homo, ergo Verbum est homo, ita non sequitur, Christus est Christus, ergo Christus est homo. Unde licet *homo* non sit aliquid unum per accidens, nisi quando comparatur alteri, tamen respectu superioris non habet rationem unius per accidens. Sed melius mihi videtur esse dicendum, quod hæc non est vera, *homo albus est homo albus*, quando nullus homo est homo albus, et ita nec hæc: *Christus est Christus*, sicut nec: *Verbum homo est Verbum homo*, quia *Verbum homo* est unum per accidens, ideo oportet quod sit in se vera, ad hoc quod aliquid vere dicatur de eo. Unde Philosophus, 7. *Metaph.* probat quod *quod quid* hominis albi non est idem cum homine albo, quia tunc esset idem cum homine, et hoc non est, nisi quia oportet orationem in se esse veram, ad hoc quod aliquid vere dicatur de ea; sic dicendum de Christo et homine Verbo. Et tunc ad probationem, dicendum quod non sequitur ex opposito arguendo negative, nisi ratione alterius partis.

Christus est Christus, ergo est homo non valet, et quare.

Homo albus est homo albus, est falsa.

Ad secundum.

Ad secundum argumentum, dicendum quod anteceden est falsum. Et quando dicitur in prima probatione, quod anima est tota quidditas hominis, dico quod est falsum, ut patet ex dictis. Ex quibus patet responsio ad alias auctoritates.

25. Ad tertium.

Ad aliam probationem, dicendum est, sicut dictum est, quod humanitas non est tantum anima et corpus, non tamen est tertia entitas, quæ cum istis constituat totum, sed includit duas istas entitates, tamen non est formaliter istæ.

Ad quartum.

Ad quartum, quando arguitur, quod omne suppositum subsistens in aliqua natura denominatur ab illa natura, dico quod hæc in triduo fuit vera: *Verbum subsistebat in natura animæ et corporis.* Non tamen placuit Doctoribus concedere quod Verbum fuit anima, nec animatum, nec corpus, nec corporeum, et forte non sine ratione, nam natura illius, quæ est pars, potest considerari tripliciter. Uno modo, ut abstrahitur natura a concretione suppositi, sicut quando consideratur natura per modum naturæ absolutæ, ut carneitas, et sic non denominat suppositum nec proprium, nec alienum. Alio modo consideratur ut abstrabitur a propriis suppositis, ut universale a particulari, et sic potest concernere proprium suppositum, et prædicari de illo, ut caro de hac carne, et illa. Tertio modo potest comparari natura partis ad suppositum alienum, et sic nunquam denominat illud suppositum, nisi cum illo supposito concurrat ratio totius cujus est pars. Nec hoc potest improbari, quia sic videmus in omnibus aliis, quia non dicitur aliquid esse carneum, ut homo, nec ideo Deus est carneus, nisi quia cum ratione suppositi concurrat ratio totius, cujus caro est pars.

Pars et ejus natura tripliciter considerari potest.

Quare Verbum in triduo non fuit anima, nec animatum.

26. Et hoc ideo, quia partes, quæ ex se natæ sunt esse partes, non sunt natæ subsistere naturaliter in aliquo supposito, nisi in illo solo, cujus sunt partes naturaliter. Quia ergo in triduo cum supposito, in quo subsistebat natura corporea animæ, non concurrebat ratio totius, cujus hæc fuerunt partes, ideo non sequitur quod in triduo Verbum fuit corpus aut corporeum, non anima, aut animatum. Exemplum potest esse, quod actus potest considerari uno modo, ut consideratur per abstractionem concretionis a supposito, et sic prædicatur de aliquo supposito, ut de albedine, si placet abstrahere albedinem. Alio modo, ut abstrahit ab alieno supposito, concernendo tamen ea, ut albedo propria, et sic prædicatur de hac albedine et alia. Tertio modo, ut comparatur ad suppositum alterius naturæ, in quo existit, et sic ipsum non denominat, nisi in illo cum ratione suppositi concurrat ratio subjecti; et ideo si Verbum assumpsisset quantitatem, non diceretur forte quantum, quia in ipso deficit ratio subjecti.

Si Verbum assumeret quantitatem, non esset quantum.

Sed potestne aliquo alio modo denuntiari a natura, in qua subsistit? Dico quod si haberemus denominativum ad denominandum aliquid in ratione suppositi, licet non in ratione subjecti, ab illo posset denominari. Unde et vere dicitur quod in triduo Verbum habuit corpus, et tunc fuit hæc vera: *Verbum est habens corpus*, et etiam alio modo Verbum posset tunc denominari a natura, sed cum conditione distrahente, dicente, quod Verbum est homo mortuus.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum ponenda sit fides infusa respectu credibilium?

Alens. 3. *p. quæst.* 78. *m.* I. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 62. *a.* I. *et* 2. *et quæst.* I. *art.* 3. Richard. *hic art.* 3. *quæst.* I. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 2. Vasq. I. 2. *d.* 186. *cap.* I. *et d.* 187. *cap.* 2. D. Thom. Anselm. Theophyl. in illud Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Vega. lib. 9. de justific. cap. 3. *Aliqua habentur in hac quæstione, quæ non sunt in scripto Oxoniensi.*

1. Argument. primum. Circa distinctionem vigesimam tertiam quæritur: *An in nobis Christianis credentibus necesse sit ponere respectu credibilium revelatorum fidem infusam?* Quod non videtur. Ad omnem certitudinem actus quam experimur de istis creditis, sufficit fides acquisita, quia historias conditas a famosis, ut chronica, et hujusmodi, certitudinaliter fide acquisita credimus veras, quia credimus historiographos esse veros et sollicitos fuisse circa hujusmodi; ergo cum revelata nobis, ut Evangelium, et Scriptura sit famosa historia, et a famosis tradita, videtur quod sufficiat nobis habere tantum fidem acquisitam sine fide infusa, respectu credibilium revelatorum.

Secundum. Præterea, magis est supra inclinationem intellectus, imo contra ejus inclinationem, impossibilius oppositis principiorum assentire, quam assentire veris creditis, quæ evidentiam ex terminis non habent, etsi vera sint; sed intellectus habitu acquisito potest assentire hujusmodi impossibilibus, quia per syllogismum falsigraphum potest assentire opposito conclusionis demonstrabilis, et opposito principii non primi, sicut habens ignorantiam dispositionis, quæ est in errore, firmiter adhæret falso et impossibili; ergo multo fortius videtur quod intellectus sine habitu infuso per habitum tamen acquisitum firmiter adhærere potest credibilibus, quæ non sunt nobis nota ex sensu; ergo superfluum est ponere habitum infusum respectu eorum ad credendum.

Tamen dices forte quod talis non assentit propter evidentiam terminorum, sed propter rationem probabilem, quam non potest intellectus naturaliter habere de credibilibus revelatis, sed magis oppositum.

Tertium. Contra, ex hoc videtur sequi propositum. Hæreticus enim assentit alicui falso audito, quod ex terminis evidens esse non potest, nec habet rationem probabilem ad illud, sed credit dicenti illud, vel forte propriæ conceptioni, quia ita firmiter credit quod pro illo paratus est mori prius quam negare. Si ergo per habitum acquisitum, potest intellectus assentire alicui hæresi, vel alicui falso, in cujus oppositum inclinatur intel-

lectus naturaliter, et hoc non propter probabilem rationem persuasus sine omni objecti evidentia, quia credit auditui istorum, vel propriæ conceptioni, multo fortius potest intellectus alicui credibili fide acquisita sine fide infusa firmiter adhærere et acquiescere propter auditum, ubi credit dicentibus hoc.

Quartum.

Præterea, si fides esset a Deo infusa, tanquam necessaria ad credendum, non potest quis actu suo fidem corrumpere, consequens est falsum. Consequentia probatur, quia cum talis fides sit tantum a Deo, et non ab actibus nostris, non poterit per actus nostros annihilari, nec aliquo modo corrumpi, nec etiam demerendo etiam per maximum peccatum, ut per odium Dei potest quis fidem suam corrumpere, unde et dæmones credunt fide informi; ergo si ponatur talis fides infusa, nullo modo posset corrumpi, quod non videtur.

Jacobi 2.

Quintum.

Præterea, si aliquis habitus est ad fidem, quam non potest tota natura, nec tota coordinatio agentium naturalium attingere, ille erit simpliciter perfectior omni habitu, quem potest homo ex puris naturalibus acquirere. Sed fides si ponatur infusa, est hujusmodi, quia non potest ex omnibus naturalibus suis, ut ex coordinatione agentium omnium naturalium et actuum suorum eum in se gignere, nec causare ; ergo hujusmodi fides, si ponatur, erit habitus nobilior omni habitu acquisito, ut habitu scientiæ conclusionum, et intellectu principiorum ; sed hoc videtur falsum, quia sic actus fidei esset perfectior actu sciendi et intelligendi, cum perfectior actus correspondeat perfectiori habitui; sed hoc falsum est.

Contra, ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*. Nihil autem acquisitum ex puris naturalibus reddit hominem placentem Deo, nec gratum ; et quod loquatur etiam de fide infusa, patet per illud. 1. Corinth. 12. *Ad hæc excellentiorem viam vobis demonstro ;* postea loquitur de virtutibus Theologicis infusis.

SCHOLIUM I.

Certum est dari in nobis respectu credendorum, fidem acquisitam ; constat enim quod puer non baptizatus inter nos educatus, sicut alii, crederet, et errans in uno articulo, cæteris credit tantum ex acquisita, et probat ex Apostolo.

3. Vide Richard d. 23. art. 1. et seq.

Circa istam quæstionem sic procedam : Primo declarabo de qua fide certum est quod habemus eam. Secundo, tangam aliquid, quod non est ita manifestum nobis, scilicet quod habeamus fidem infusam. Tertio, dicam ad quæstionem.

Fidem acquisitam habemus de revelatis.

De primo, dico quod certum est quod respectu istorum creditorum revelatorum, nos Christiani habemus fidem acquisitam, quia credimus firmiter Ecclesiæ testificanti hujusmodi esse revelata a Deo, et ipsam in hoc veram esse. Unde Augustinus in epistola contra fundamentum Manichæi : *Non crederem Evangelio, nisi crederem Ecclesiæ*. Quod habet per hoc, quod aliquos libros accipimus, aliquos non, quia aliquos Ecclesia admisit, et aliquos non.

Unde libris Canonicis non est credendum, nisi quia primo credimus Ecclesiæ approbanti, et asse-

renti, et tradenti illos. Licet enim aliqui libri auctoritatem habent ex auctoribus suis, non tamen creditur eis, nisi quia Ecclesiæ approbanti et testificanti illos esse veraces. Unde ibidem dicit Augustinus : *Evangelium Nazarenorum non admittam, quia nec Ecclesia admisit;* fidem ergo acquisitam habemus ex testimonio Ecclesiæ. Ergo si nulla esset in me fides infusa, possem credere quod Ecclesia bene credit, et bene determinavit, sicut si crederem alias historias bene admissas propter veritatem eas credentium ; et sic audiendo eas acquiro habitum credendi istorum dictis. Patet ergo quod habemus fidem acquisitam adhærendo testimonio Ecclesiæ, et sic Evangelio potest credi ex sola fide acquisita.

Puer Hebræus inter nos educatus, crederet fide acquisita quæ non infusa.

Hoc etiam patet, si puer Judæus nutriretur nobiscum, potest habere fidem acquisitam de omnibus, quæ creduntur in Ecclesia, ut potest credere mundum incepisse, et Filium Dei incarnari, et alios articulos fidei ex solo auditu, sicut ego credo Romam esse, quam non vidi.

4.

Præterea, ponatur quod aliquis baptizatus habens fidem infusam, et credens omnes articulos fidei postea erret circa unum articulum, et non circa alios, manifestum est quod talis experitur in seipso, et nos experimur de illo quod ita firmiter adhæret, et assentit illis articulis, circa quos non errat, sicut prius, quando omnes credit. Sed illis articulis, quos credit, non assentit fide infusa, cum ipsa non stet cum hæresi, vel si stet cum hæresi, oporteret talem prius habuisse plures fides infusas, ut tot, quot articulis credidit, quod falsum est ; ergo talis errans circa unum articulum, et credens aliis, credit illis fide acquisita; hanc autem non acquisivit pro instanti, pro quo erravit circa unum articulum, quia hæresis illa non fuit dispositio ad fidei generationem pro tunc, imo magis ad oppositum ; ergo ante errorem habuit fidem acquisitam.

Errans in uno articulo credit aliis tantum fide acquisita.

5.

Præterea, Apostolus *ad Roman.* 10. arguit sic : *Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante* ? et concluditur, *ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Sed talis fides, quæ habetur ex auditu a prædicante verbum Dei, non est fides infusa, sed tantum acquisita, quia non oportet talem credentem per prædicationem de verbo Dei, statim habere bonos mores, quia ponitur quod sit tunc in peccato mortali, quando audit prædicantem, et ei assentit ; fides enim infusa non infunditur a Deo, nisi quando charitas infunditur ; ergo talis habet fidem acquisitam, quia firmiter credit prædicanti verbum Dei, propter hoc forte, quia videt miracula ipsum facere, quæ non potest facere nisi virtute Dei, quem scit non posse decipi, nec velle fallere per hujusmodi miracula ; habet talis fidem acquisitam quæ præcedit charitatem, et tunc forte hic habet voluntatem peccandi.

An cum fide simul infundatur charitas.

6.

Fides acquisita perfectior opinione, et imperfectior scientia.

Ex his sequitur notabile corollarium, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, qua homo firmiter credit omnes articulos revelatos, non oportet ponere fidem infusam. Hæc autem fides non est opinio, sed est certior, quia cum

opinione stat formido ad aliam partem, non cum fide ista, cum non dubitetur de veritate asserentis, nec per consequens dubitatur de dicto asserentis ista, et certior est fide, quam habemus de gestis Romanorum, et hujusmodi, cum acquiritur ex hoc quod non dubitatur de veritate Dei et Ecclesiæ. Est tamen ista fides imperfectior scientia, quia non est circa certum ex evidentia objecti, sed quia non dubitatur de veritate asserentis, et in hoc assimilatur hæc fides fidei infusæ, quia utrumque respicit veritatem asserentis, quæ est ratio assentiendi objectis utriusque fidei. Tenendum ergo est tanquam certum, quod in nobis respectu revelatorum in Scriptura est fides acquisita, et ex actibus nostris generata.

SCHOLIUM II.

Fidem infusam ponendam, qua assentiantur omnibus assertis a Deo, eamque esse unicam, quia ratio formalis assentiendi, nempe Dei revelatio, vel dictio est una. Contra hunc modum dicendi objicit quinque fortissimas rationes. Vide Scholium hîc positum num. 6.

7\. *Fides infusa an sit in nobis, et quomodo.*

De fide autem infusa non est certum quomodo sit in nobis ponenda, tamen potest dici quod in aliquo est similis fidei acquisitæ, quia sicut ibi assentitur, quia creditur veritati testificantis non propter evidentiam objecti, sic hîc cum assentitur alicui revelato a Deo, quia assentitur veritati Dei asserentis, et quia Deus supernaturaliter revelat. Ideo hæc fides infusa pro tanto est supernaturalis, quia non creatur nisi a supernaturali creante, cui potissime assentitur, quia credens sic nulli assentiret, nisi quia Deo primo credit. Et secundum hoc patet quomodo hæc fides est cum ænigmate, quia non creditur articulo fidei ex evidentia objecti, sed quia assentitur veritati asserentis illum.

Quomodo fides est cum ænigmate.

Unitas fidei infusæ ex unitate revelatis.

Ex hoc etiam apparet secundum unam opinionem de unitate habitus fidei, qualiter ipsa potest esse una respectu omnium credibilium articulorum, quia scilicet propter unitatem asserentis et revelantis, quæ est ratio assentiendi omnibus credibilibus supernaturaliter.

Si enim habeo habitum, quo credo te esse veracem, credo omnibus quæ asseris propter illum habitum, non quia assentio illis primo secundum propriam rationem cujuslibet illorum, sed quia assentio revelanti, et credo veritatem ejus, et secundum hoc fides infusa respicit omnia credibilia, ut revelata a Deo non sub propriis rationibus; et ideo una fides potest esse de omnibus credibilibus quantumcumque diversis et alterius rationis. Omnia enim talia habent rationem objecti credibilis, quia a Deo revelata, et ideo in omnibus est eadem ratio credendi, propter quod habitus fidei unus erit.

8\. Sed contra hanc viam arguo primo sic, si fides infusa respicit primam veritatem revelantem articulos, et creantem assensum de illis, de quibus est fides, non quia habent rationem objecti fidei, sequitur quod nunquam aliquis assentiet fide huic, quod est, *Deum esse trinum et unum,* quia ipsum est revelatum. Si dicatur quod ei assentio ex fide infusa, ergo magis assensio illi, hoc esse revelatum, quam Deum esse

trinum et unum, sicut magis assentiendum est medio *propter quid* quam conclusioni.

An prius credo hoc esse revelatum, quam esse verum.

Item, si assentio isti, hoc esse revelatum per fidem, formalis ratio assentiendi alicui ex fide infusa est, quia est revelatum; ergo assentio huic, hoc est revelatum, quia revelatum est hoc esse revelatum, et erit ita processus in infinitum, et non erit dare primum cui assentio.

Si dicas quod non creditur ei, quia hoc est revelatum, quia est revelatum hoc esse revelatum, sed creditur ei fide acquisita, et non fide infusa, tunc fides infusa dependeret a fide acquisita, sicut a principio; non enim poteris dicere quod propter evidentiam ei adhæres, quia non est evidens ex terminis.

9. An relatio rationis potest esse objectum habitus realis.

Præterea, ratio formalis objecti realis, non videtur esse relatio, sed esse revelatum in hoc objecto, quod est *Deum esse trinum et unum,* et non dicit nisi relationem rationis, cum esse revelatum, sicut et esse cognitum, non dicit ultra hoc, Deum esse Trinum et unum, nisi relationem rationis; ergo esse revelatum non potest esse ratio formalis objectiva, qua per fidem credis Deum esse Trinum et unum. Si enim tendis credendo in Deum Trinum et unum, et alios articulos fidei, quia est revelatum, tunc ratio formalis cujuslibet credibilis esset relatio rationis, quod est inconveniens, cum habitus realis objectum habeat formaliter reale, et rationem realem formalem objectivam; ergo esse revelatum, cum sit sola res rationis, non potest esse formalis ratio credendi hoc, quod est *Deum esse Trinum et unum.*

Præterea, in primo recipiente fidem sufficit fides acquisita, sicut in Paulo; ergo similiter et in omnibus aliis posterioribus recipientibus fidem, sufficit fides acquisita, ut credant omnia credenda. Consequentia probatur, quia secundum Augustinum super illud Psalm. 77. *Suscipiant montes pacem, Inferiores illuminantur per superiores,* et ideo magis ipsi. Antecedens probatur per hoc, quia ex naturalibus puris, includendo habitum acquisitum, potest quis assentire firmiter illi, quem scit esse veracem magis, quam aliquem hominem, sicut Paulus, et primi qui receperunt fidem; ergo Paulus, et primi habentes fidem potuerunt ex ipsis naturalibus assentire omnibus a Deo revelatis per fidem acquisitam; ergo propter assentire non requiritur fides alia, etiam si esse revelatum sit formalis ratio credendi Deum esse Trinum et unum, quia primus habens de hoc fidem per habitum acquisitum tantum, credit Deum trinum et unum.

10. Præterea, licet nullus homo potuit naturaliter invenire sacram doctrinam, tamen post ipsam inventam et revelatam alicui, et ordinate traditam, potest homo naturaliter acquirere eam, et revelatæ adhærere sola fide acquisita; ergo tali ad credendum sufficit fides acquisita, quia aliter infusa esset frustra, et ipsa non est certior fide acquisita, ut probatur, quia non est major certitudo conclusionis quam principii; sed quod credimus Deum esse Trinum et unum, dependet ex certitudine ejus, Deum esse Trinum et unum, esse revelatum a Deo,

quia Apostolus dixit hoc sibi esse revelatum. Sed si audissem eum dicentem hoc sibi esse revelatum, credidissem fide acquisita hoc esse revelatum ; ergo fides acquisita certior esset fide infusa ; ergo non ponenda fides infusa, ut ponit prior opinio, scilicet habere formalem rationem objecti ex revelatione divina.

SCHOLIUM III.

Secundus modus ponendi fidem infusam, quod cum ex terminis non possit haberi veritas credibilium, mediate vel immediate, infundit Deus habitum supplentem vicem objecti, quo credibilibus assentiamur, ejus tamen objectum primarium est Deus in se, et non ut revelans, ut posuit primus modus.

11. Secundo potest dici quod fides infusa secundum alium modum ponenda est in nobis, quia licet credibilia, ut *Deum esse Trinum et unum,* aliqualiter a nobis possunt naturaliter cognosci, ut in generalibus conceptibus entis veri, tamen ex conceptu terminorum in particulari a nobis naturaliter non cognoscuntur, quia Deum hîc non cognoscimus, ut est quædam singularitas, sed solum secundum intentiones generales, et ideo Deum esse Trinum et unum, non est nobis evidens ex terminis. Termini enim, ut sic in universali a nobis apprehenduntur, non sunt termini propositionis immediatæ, sed magis propositionis neutræ, propter quod in nobis ex apprehensione terminorum non potest causari assensus fidei. Sed si intelligeremus terminos in particulari secundum proprias rationes, tunc moverent multum ad apprehensionem simplicem sub propriis eorum rationibus ; et secundo ad compositionem terminorum in propositione immediata. Sed quia in via non movent sic intellectum, ideo ex tali apprehensione terminorum non habemus assensum propositionum immediatarum, propter quod nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum istis credibilibus, quod se tenet ex parte objecti. Ideo Deus supplet vicem objecti creando assensum per hoc quod infundit habitum fidei, quæ inclinat intellectum in objectum fidei, ut ei assentiat, ut, sicut si termini articulorum fidei imperfecte moventes ad causandum assensum imperfectum, tunc ex frequentia actuum imperfectorum terminorum in articulis generaretur a nobis assensus imperfectus. Sic Deus infundit in nobis habitum fidei inclinantem in assensum articulorum, ita tamen quod fides respicit Deum, de quo formantur articuli, quibus ut objectis secundariis, assentimus per habitum fidei.

Deus infundit habitum fidei quo inclinamur ad assentiendum his quorum veritatem ex terminis cognoscimus.

12. Sed iste assensus non est ex evidentia terminorum, sed ex habitu inclinante, quo assentimus omnibus credibilibus, quæ aut sunt necessaria, ut *Deum esse trinum et unum,* aut contingentia, ut incarnatio filii Dei, et resurrectio mortuorum, et hujusmodi, quia dependent ex libertate divinæ voluntatis, licet ut prædestinata jam sunt necessaria, et sic necessitas eorum est conditionata. Ista tamen necessaria et contingentia non videmus ex evidentia rei, nec intuitive, ut nata sunt videri ; ideo assensus, quem causat in nobis fides infusa, non est ita perfectus, sicut erit quando videbimus Deum, sicut est.

Habitus fidei inclinat in articulos et in esse revelatum eorum æqualiter.

Secundum igitur hunc modum ponendi fidem infusam, est dicendum quod per eamdem fidem infusam assentio huic: *Deus est trinus et unus*, et quod *hoc sit a Deo revelatum*, nec credo unum, quia credo aliud. Sed habitus iste immediate inclinat in utrumque, et in alios articulos, sicut si ex objectis causaretur; et ipsa fides sic inclinans non facit objecta esse præsentia, sicut scientia inclinans intellectum in intelligibilia non facit ea esse præsentia intellectui secundum rationem habitus, ita quod repræsentet ea, sed hoc fit per species. Quod si objectum esset præsens in specie, et posset movere, scientia adhuc magis inclinaret ad objectum illud quam in aliud; et homo facilius inclinaret, et cognosceret ex tali objecto quam ex alio, cujus nunquam habitum habuit.

13. Sic in proposito, licet credibilia non sint præsentia per fidem infusam, ita quod repræsentet objecta, sicut nec aliquis alius habitus facit, sed aliunde habet homo quod fiant sibi aliquo modo cognita, ut per auditum vel scripturam, tamen inclinat in credibilia primo, sicut in objecta sua, ita tamen quod respiciat Deum, ut primum objectum de quo sit, ut formalem rationem objecti, per quam respicit objectum suum.

Fides infusa ab acquisita differt. Et secundum hoc patet differentia inter fidem infusam et fidem acquisitam, quia in fide acquisita ratio tendendi in aliquid creditum est veritas testificantis et asserentis illud, cui asserenti ut vero creditur; sed sic non est universaliter de infusa, ipsa enim est de ipsis credibilibus, ut articulis respicientibus primam veritatem, in qua sunt omnes veritates, sicut primum objectum, non sicut de eo a quo sunt causaliter aliæ veritates revelatæ. Secundum istam viam, quamvis articuli non sint præsentes, ut objecta, nisi quando prius revelantur, cum non tendit in eos, qui credit, primo revelatos, non enim respicit pro formali objecto ipsum revelari, sed ipsos articulos in re. Conveniunt tamen, quia utraque est habens obscuritatem, quamvis enim inclinant firmiter in objecta, non tamen faciunt ea esse evidenter præsentia, nec inclinant propter evidentiam objectorum, quam habent in se, quamvis inclinant in veritatem, secundum quod firmiter objecti, inclinant intellectum in talia objecta.

SCHOLIUM IV.

Instat contra modum positum, primo, quod fides esset potentia. Secundo, quod actus fidei acquisitæ et infusæ essent diversæ rationis. Tertio, crederet quis ante omnem instructionem. Quarto, crederetur ante actum voluntatis, et sic necessario. Quinto, oporteret ponere duos habitus, unum, quo articuli fierent præsentes, alterum, quo assentiremur eis.

14. **Instantiæ contra dictum modum.** Contra viam istam arguit sic: Si fides causaret assensum, tunc fides secundum hoc esset potentia, et non habitus.

Probatio consequentiæ, illud enim est potentia, quo simpliciter possumus in actum, non faciliter et expedite; sed fides secundum prædictam viam est, quo possumus, quia tenet vicem objecti in quantum inclinans per se, ita quod non possum nec assentire, sicut nec si objectum inclinaret.

Sed dices forte quod fides non est potentia, quia potentia se tenet a parte animæ, fides autem a parte objecti, ut partialis causa respectu alterius, ideo non est potentia, sed causat assensum totum, ut tenet vicem objecti.

Contra, tunc actus fidei acquisitæ et fidei infusæ essent alterius rationis, quia haberent principia alterius rationis, nam actus fidei acquisitæ, ut *credere* acquisitum, causatur ab intellectu et veritate assentientis. *Credere* enim infusum, sive actus fidei infusæ, causatur vel a sola veritate prima de qua est, vel ab intellectu et veritate prima; ergo cum istæ causæ sunt diversæ speciei, videtur quod actus prædicti sunt diversæ speciei.

Vide 1. d. 2. quæst. ult.

15. Diceretur forte quod non est inconveniens, sicut nec de actibus intellectus respectu objectorum formaliter diversorum.

Contra, quod fides non habet a parte objecti causare assensum, quia similiter tunc gratia esset infusa ad creandum assensum, licet non ad præsentandum objecta, quia si objecta sunt apprehensa, necessario gratia assensum causat de illis. Sic si fides causaret assensum in vice objecti, tunc de novo baptizatus, si habeat fidem infusam et præsentiam credibilium, ut de resurrectione mortuorum, necessario habebit assensum hujus, scilicet quod mortui resurgent, ante omnem actum voluntatis, quia habitis, quæ concurrunt ad actum credendi in actu primo, necessario sequitur actus; consequens est falsum, quia non plus crederet post Baptismum quam ante, nisi esset edoctus; ergo videtur quod fides acquisita sufficit, nec experitur quis aliam cum tali assensu, et hoc sit circa principale dictum, quod non sola fides causat assensum.

Ad credendum requiritur instructio.

16. Præterea, si habitus fidei sic inclinet potentiam in actum, nullo modo actu voluntatis posito, posset credere, si haberet habitum fidei ante omnem actum voluntatis, cum termini articulorum possent apprehendi ante omnem actum voluntatis, et ita voluntas nullam causalitatem haberet respectu illius, quod est contra Augustinum *tract.* 26. *in Joan.* quia *cætera potest homo nolens, credere non nisi volens.* Unde si habitus fidei tantum inclinet intellectum ad credendum, tunc præter habitum inclinantem ad assensum, oportet ponere habitum repræsentantem objecta, cum non sint in illo habitu credibilia præsentia, et oportet quod credibilia aliquo modo sint ostensa et repræsentata intellectui, ad hoc quod credantur. Oportet ergo ponere duos habitus in quolibet Theologo, et fideli intellectu; unum quo occurrant illa credibilia, ut neutra; et alium quo assentitur illis. Hoc ergo dictum sit pro secundo articulo, quia non est certum et manifestum, ad quid ponenda sit fides infusa in nobis, sicut fides acquisita.

SCHOLIUM V.

Fides infusa ponenda est, non ratione, sed auctoritate Conciliorum et Patrum, et Scripturæ; pro hoc vide in Oxon. in Scholio n. 44. Secundo, probabile ait simul infundi tres virtutes Theologicas, ex Trid. sess. 6. cap. 7. pro quo plures ibi citavi. Tertio, ait fidem cum potentia simul concurrere ad actum, et non ponit tantum propter graduum intensionem. Vide

Scholium citatum. Ad secundum, favet asserentibus fidelem fide infusa credere se habere fidem, de quo vide ibidem Scholium n. 17.

17. Oportet ponere fidem infusum.

Secundo dicendum est ad quæstionem, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritates sacræ Scripturæ et Sanctorum. Nec potest demonstrari inesse fideli, nec infideli ex naturali ratione præcise, nisi præsupposita fide, quod fidelis velit credere Scripturæ sacræ et Sanctis, et ideo infideli nunquam ostendetur. Propter quod sicut credo Deum esse trinum et unum, ita credo fide infusa me habere fidem infusam, quia hoc credo.

Sed ad quid ponitur in nobis fides infusa? Dico quod ponitur ut perficiat animam in actu primo, et actus secundus sit intensior. Sicut enim Deus sanans corpus, perfecte sanat, ita etiam sanans animam secundum legem suam, perfecte sanat. Imago vero animæ consistit in intelligentia, memoria et voluntate, quæ deformatæ erant per peccatum, et sanans animam perficit eam, et quantum ad intellectum et voluntatem, reformans utrumque supernaturaliter; et ideo sicut dat voluntati habitum charitatis, ut diligat perfecte Deum, licet ex naturalibus possit eum diligere ex parte objecti, non tamen eodem modo sine charitate et cum charitate. Dat itaque, ut non solum perficiatur in actu primo, sed etiam propter actum secundum, ut intensior et perfectior sit actus diligendi ex potentia et charitate, quam ex potentia solum, ut dictum est *libro primo dist.* 17. Sic perficit intellectum habitu supernaturali fidei, omnino eodem modo proportionabili, non solum ut actum primum perficiat, sed ut intendat actum secundum. Differunt tamen in hoc quod charitas cum hoc quod facit actum suum acceptum, facit et actum cujuslibet alterius potentiæ acceptum, quod non facit fides.

Simul sanat Deus intellectum et voluntatem infundendo fidem et charitatem.

18. Fides infusa ponitur non tantum propter gradum intensiorem in actu.

Sed quomodo se habet fides respectu actus secundi? Dico quod sicut nec sola charitas, nec sola voluntas causat actum meritorium diligendi, sed habitus facit illam circumstantiam, ut scilicet sit acceptus Deo, et cum hoc est causa partialis respectu substantiæ actus, ut patet supra; sic habens intellectum bene dispositum naturaliter, et credens fide acquisita, si tunc sibi datur fides infusa, ipsa ut causa partialis cum aliis partialibus causis cooperatur, ut actus credendi sit certior, quam prius erat sine fide infusa. Nec tamen solum pono habitum fidei infusæ propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate, quod patet experimento. Aliqui enim habent majorem voluntatem credendi et assentiendi, et tamen minus firmiter assentiunt, ita quod aliquando dubitant, volentes fidem majorem. Ideo Apostoli petierunt, Lucæ 17. *Domine adauge fidem nostram;* hoc etiam est quod petitur in illa Collecta: *Omnipotens, sempiterne Deus, da nobis fidei, spei et charitatis augmentum*, etc. quod non oporteret petere, si dictus assensus esset a sola voluntate, nec fides excludit omnem dubitationem, sed illam, quæ vincit et trahit in oppositum credibili. In aliis non ita desiderantibus credere, assentire credibilibus est minor difficultas, et

In Dom. 13. post. Pent.

major adhæsio. Fides tamen infusa non experitur hujusmodi difficultatem, nec potest habitus infusus imperfectior fide poni in anima ad perficiendum ipsam.

19. Nullus habitus inferior fide.

Item, propter aliud ponitur fides infusa, nam per fidem acquisitam non acquiescit aliquis alicui, nisi quem scit posse fallere et falli, quamvis sciat ipsum non velle fallere; sed nemo potest omnino firmiter assentire dictis alicujus, quem novit posse fallere; ideo per fidem acquisitam non assentit aliquis omnino firmiter. Unde fides acquisita non est certa; ut ergo Christiani omnino firmiter credant, et omnimodam habeant certitudinem de credibilibus, ponitur fides infusa.

Per acquisitam non creditur firmiter.

Contra, quod non oporteat ponere fidem infusam propter jam dictam causam, probatur, quia quando dicis quod firmiter assentis per fidem infusam, et non per acquisitam, aut hoc est, quia infallibiliter assentis per fidem infusam, et non per acquisitam, aut quia non possis non assentire, aut dubitare, stante fide infusa, sed stante acquisita possis. Sed utrumque est falsum, nam loquendo secundo modo, sic est de fide acquisita, sicut de fide infusa; stante enim fide acquisita, et dum per eam alicui objecto assentit credibili, non potest dubitare, vel non assentire, aliter de eodem esset fides et dubitatio.

Si vero dicas quod firmiter assentis per fidem infusam, quia infallibiliter et indeceptibiliter credis per infusam, et non per acquisitam.

Contra, dum aliquis æque firmiter assentit, decipi et non decipi non est nisi per objecta diversa, quibus creditur, quæ vere vel false præsentantur intellectui per habitum fidei inclinantem; ergo hoc non est propter habitus et assensus, qui non inclinant non habentes objecta, unde utrumque habentes naturaliter inclinantur, et per modum naturæ assensum præbent, in quo assensu error si sit, non erit ex parte habitus inclinantis, sed ex objectis falso occurrentibus; ergo secundum hoc non est certior fides infusa quam fides acquisita.

20

Dico itaque, sicut dictum est, quod fides est propter actum primum, et propter gradum perfectiorem actus secundi, quem gradum non posset intellectus habere actu suo cum sola fide acquisita. Et si videtur quod oporteat ponere ipsam propter aliquam certitudinem majorem, solvas argumentum in oppositum.

An fides infusa sciatur inesse.

Sed quid dicis de fide infusa, an possit demonstrari inesse? nam Augustinus 13. *de Trinit. cap.* 1. *de Magnis, et secundo de parvis*, ait: *Fidem porro ipsam, quam videt quis in corde esse, si credit, vel non esse, si non credit, eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia;* ergo fides infusa potest sciri inesse; non ergo per auctoritates tantum creditur inesse.

Item, secundum Augustinum super Psalm. 42. *Anima semper novit se*, et hoc, quia sibi præsens est; ergo a simili, cum fides sit præsens animæ, ipsa potest certissime cognosci inesse animæ.

21.

Ad primum illud de Augustino, dico quod accipiendo *fidem* generaliter pro habitu determinante et inclinante ad assentiendum obscuro non evidenti tanquam vero, sic ali-

quis potest esse certus se habere fidem, sicut potest esse certus habere scientiam, et hoc est arguendo habitum inesse ex actibus; non enim alio modo scitur scientia inesse. Sed accipiendo *fidem*, ut est fides vera, et certa, non habens errorem admixtum, non loquendo ad hoc fide infusa, sed de fide in generali, scilicet ut est habitus inclinans in verum, sic nullus est, qui arguendo etiam scit se habere fidem veram, et id, in quod inclinat, sciat esse verum, ita quod faciat assentire vero. Et hoc probatur per hoc, quia non possum scire me assentire vero, nisi sciam id esse verum cui assentio; sed id cui assentio, creditur esse verum, et non scitur; ergo non possum scire me assentire vero credibili, et ideo non potest sciri vera fides inesse nobis; prius enim oporteret scire id esse verum cui assentitur, ut quod *Deus est Trinus et unus*, antequam sciam me habere fidem veram de illo.

Nullus scit se habere fidem infusam, et quare?

22. Ad secundum locum Augustini, dico quod loquitur de scientia fidei, non quia scitur actu secundo inesse, sed actu primo. Sicut enim veritatem habet, quod anima novit se, ita semper novit omne intelligibile sibi per essentiam præsens, et hoc est actu, et in habitu; sed tamen non sunt omnia in habitu et actu primo ibi, quæ sufficiunt ad eumdem actum secundum; ergo actu non potest cognoscere et scire se habere fidem. Unde dico quod actu primo semper novit anima se, et omnia quæ sunt per essentiam in ea, non actu secundo, et sic anima actu primo certa scientia tenet se habere fidem, quia scit actu primo se habere fidem, quæ est ratio sciendi in actu secundo. Sed si impedimentum amoveatur, tunc actu secundo scirentur omnia præsentia in anima, sicut est de anima separata. Sed hujusmodi credibilia a nobis pro statu viæ non sciuntur, quia anima intelligit cum phantasmatibus, et talium non sunt phantasmata; ideo dico quod sicut per fidem credo Deum esse trinum et unum, sic etiam credo me fidem habere, et sicut unum non possum demonstrare, ita nec reliquum.

An credo me habere fidem.

SCHOLIUM VI.

Solvit argumenta principalia per optimam doctrinam explicans suum dicendi modum in hac difficillima quæstione.

23. Ad primum principale, quando arguitur quod ad omnem certitudinem sufficit fides acquisita sufficienter ad actum, et etiam ad assensum certum, contra dubitationem et opinionem, non sufficit tamen ad omnem perfectionem, quam dat fides infusa. Actus enim ille, licet possit esse certus, non tamen ita perfecte certus, sicut per fidem infusam, quam perfectionem non habemus sine ea; ideo non sufficit quantum ad actum secundum ad causandam tantam perfectionem, quantam potest dare fides infusa; nec etiam omnino quantum ad actum primum, quia intellectus non esset supernaturaliter perfectus, nisi haberet fidem infusam, et ideo oportet ponere utrumque.

Ad argum. 1. principale.

Ad secundum principale, dicendum quod aliquis potest assentire per syllogismum falsigraphum opposito conclusionis demonstrabilis

Ad secundum. Decipitur quis primo ex forma syllogismi.

propter apparentiam syllogismi, ita quod causa adhæsionis est apparentia syllogismi, sed causa prima deceptionis est defectus in forma. Unde aliquis sic deceptus primo decipitur in forma syllogismi, et non est falsa præmissa ; sed ex isto non sequitur quod immediate possit aliquis assentire alicui conclusioni non ostensæ probabiliter, nec ex terminis, et hoc propter se.

24. Ad tertium. Omnis hæresis est ex Scriptura male intellecta.

Ad illud quod postea arguitur, quod hæretici assentiunt falsis sine ratione, dico quod non, (proprie loquendo de hæreticis, vel de falsis Christianis), sed faciunt argumentum ab auctoritate, et per argumentum decipiuntur, et hoc quia auctoritas est male intellecta. Unde nulli falso assentiunt propter se, sed propter argumentum factum ab auctoritate, quo decipiuntur, sicut si aliquis intelligat illud Apostoli, Rom. 14. *Qui infirmus est, olus manducet*, de infirmitate corporali, inferendo ex hoc quod anathema sit, si quis infirmus olus non manducet, nam decipitur quod Apostolus intellexit de infirmitate [spirituali, ut de illo qui habet conscientiam infirmam ad manducandum quod alter manducat.

Ad quartum. Fides tollitur per demeritum tantum.

Ad aliud, quando arguitur quod fides infusa, si ponatur, non posset corrumpi, dico quod verum est, actibus nostris non corrumpitur, nec aliquid supernaturaliter creatum potest corrumpi a nobis, et ideo fides non corrumpitur a nobis, sed non manet cum illa hæresi, quia tota corrumpitur per rationem demeriti infidelitatis. Et quando arguitur quod non corrumpitur demerendo, quoniam non per peccatum maximum, ut per odium Dei, dico quod demeritum fidei non est quodcumque peccatum, ut quando fides corrumpitur per demeritum, hoc non est propter gravitatem peccati, sed corrumpitur per illud peccatum demerendo, quod ex generali ratione fidei habet oppositionem ad fidem. Unde corrumpitur per infidelitatem, et non per quodcumque peccatum, sicut spes per desperationem, et hoc est liberalitas Dei.

Fides tantum per infidelitatem tollitur.

25.

Ad ultimum quo arguitur quod cognitio illa, in qua tota natura non potest naturaliter, etc. dicendum quod verum est. Unde dico quod habitus fidei propter sui perfectionem non potest causari ab omnibus agentibus naturalibus ; unde istum habitum non potest aliquod objectum causare, nisi supernaturaliter movens, et ideo est perfectior habitu naturali.

Et cum dicitur quod tunc actus credendi esset perfectior, quam actus intelligendi elicitus ex habitu perfecto principiorum naturaliter.

Respondeo, quod est loqui de actibus nostris in se, vel secundum quod perfectius attingunt objectum.

Primo modo verum est quod actus fidei perfectior est actu ex habitu naturali elicito, quia a perfectiori principio est elicitus, et tendit in objectum perfectius. Unde dicit Philosophus 2. de Animal. *Desiderabilior est cognitio debilis de substantiis separatis, quam multa de entibus vilioribus* ; unde dico quod actus credendi est perfectior simpliciter. Sed tamen loquendo de actu fidei secundo modo, scilicet secundum proportionem attingendi objec-

Melior est cognitio debilior de substantiis quam intensior de aliis.

tum, sic non est perfectior, quia actus credendi plus exceditur, et deficit ab intelligibilitate objecti sui, scilicet Dei, quam actus sciendi lineam, exceditur et deficit a cognoscibilitate lineæ.

Unde omnis actus intellectus attingens Deum, ut objectum, est simpliciter perfectior actu intellectus circa aliquod creatum, licet sit imperfectior secundum proportionem ad objectum.

Exemplum est ad hoc : Visio enim, qua aquila Solem videt, simpliciter est perfectior visione oculi mei de candela, quia est perspicacior, et ab objecto nobiliori elicita ; tamen in comparatione ad objectum quantum ad modum quo attingitur, non est ita perfectus actus, quia oculus meus totum lumen candelæ attingit, et plus quam oculus aquilæ attingit de visibilitate Solis.

De proportione actus ad objectum, vide in 4. d. 49. q. 11. et q. 3. prolog.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum creditum potest esse scitum, vel e contra?

Alens. 3. *part. quæst.* 79. *memb.* 3. D. Thom. I. *part. quæst* I. *art.* 2. *et quæst.* 12. *art.* 13. *et* 1. 2. *quæst.* I. *art.* 5. D. Bonavent. *hic art.* 2. *quæst.* 3. Richard. *art.* I. *quæst.* 5. Gabr. *quæst.* I. Durand. *quæst.* I. *art.* 4. Henricus *quodl.* 8. *quæst.* 14 Suarez 3. *part. disp.* 27. Valentia *secunda secundæ d.* I. *quæst.* I. *puncto* 4. Parum hæc discrepant ab iis quæ habentur in Oxoniensi.

1. Argum. primum. Circa distinctionem vigesimam quartam quæritur : *Utrum de credibilibus revelatis stante fide potest quis habere scientiam, aut aliquam notitiam, quæ habetur ex evidentia rei?* Quod sic videtur. Joann. 20. *Quia vidisti me Thoma, credidisti;* simul ergo habuit Thomas notitiam intuitivam de Christo, et notitiam fidei.

Secundum. Præterea, Apostoli videbant Christum crucifixum, et hic est articulus fidei apud nos ; aut ergo habuerunt fidem de isto articulo, aut non ? Si sic, habetur propositum, quod de eodem sit fides, et alia notitia. Si non, ergo non habuerunt fidem de omnibus credibilibus, aut habuerunt fidem et scientiam simul.

Tertium. Præterea, de eodem potest quis habere demonstrationem et syllogismum Dialecticum ; ergo simul potest quis habere opinionem et scientiam, quia quando causæ aliquorum sunt compossibiles in eodem, videtur quod effectus sint compossibiles in dem ; ergo multo magis potest quis habere in eodem fidem et scientiam, quia minus repugnant fides et scientia quam opinio et scientia, cum fides importet certitudinem.

Quartum. Præterea I. *Corinth.* 12. distinguit Apostolus dona et fidem a scientia ibi : *Alii datur scientia, alii fides* ; sed ibi scientia est Theologia secundum Augustinum 13. *de Trinitate*, 1. et 14. *de Trinitate cap.* 1. est scientia ; ergo habens Theologiam habet illam scientiam ; sed habens Theologiam non amittit fidem, sed nutrit et roborat. Unde Augustinus 1. *de Trinitate, cap.* 1. dicit sic : *Huic scientiæ tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur* ; ergo, etc. ergo scientia Theologiæ, ut distinguitur contra fidem, simul stat cum fide, et est de iisdem, de quibus fides ; igitur de credibilibus revelatis simul stant scientia et fides.

Laudes Theologiæ ex August.

2. Quintum. Præterea, per lumen naturale ad objectum sibi proportionatum cognoscibile in illo lumine naturali, potest quis habere scientiam de cognoscibilibus proportionatis illi lumini ; ergo cum lumen fidei sit supernaturale, per illud lumen de objecto sibi proportionato potest sufficienter haberi scientia.

Sextum. Præterea, magis notum est per se

cuilibet quod impossibile est Deum fallere vel falli, quam quod per lumen naturale intellectus non potest errare in videndo et judicando ; cum ergo aliquis habet scientiam, quia tenet illud quod intellectus per lumen naturale judicat, credens quod non potest errare, multo magis potest aliquis habere scientiam, tenens per lumen fidei supernaturale quod Deus non potest fallere nec falli de revelatis.

Septimum. Præterea, prima principia necessaria sunt et evidentia ex terminis ; sed in revelatis sunt aliqua prima principia necessaria, aliter esset processus in infinitum in revelatis, et sic nihil primo creditum, quia si non possumus in credibilibus dare aliquod primum, nec possemus dare aliquid posterius, sicut in aliis essentialiter ordinatis, ut habetur 2. *Metaph. text.* 6. et sic nihil erit creditum. Oportet ergo dare aliqua credibilia prima, quæ sunt evidentia ex terminis, sed ex illis potest deduci conclusio ; ergo potest haberi scientia de credibilibus.

Sed dices forte quod aliqua credibilia sunt simpliciter prima, sicut *Deum esse Trinum et unum ;* sed tamen hoc non est cognitum ex evidentia terminorum apprehensorum, quia non possumus terminos apprehendere.

Octavum. Contra, si non apprehenderemus terminos, nunquam aliquam complexionem ex eis formaremus, et per consequens de hoc complexo non haberemus fidem.

Contra, 2. ad Corinthios 9. *per fidem ambulamus, et non per speciem* , et secundum Glossam, *per fidem tantum illuminamur* ; ergo secundum Glossam, etc.

Præterea, omnis cognitio, quam habemus de credibilibus, est ænigmatica ; ergo de eis non possumus habere scientiam, quæ excludit obscuritatem illam, quæ est ex evidentia objecti.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thom. Theologiam nostram, quæ est subalternata scientiæ Beatorum, esse posse cum fide de eisdem objectis; id tamen scientiæ subalternanti repugnare, suadetur tribus argumentis, refutatur aliis tribus rationibus claris, quarum prima ostendit D. Thomam in hoc sibi contradicere ; et hic articul. 4. rejicit solutiones Thomistarum ad hoc. Vide plura de his quæst. 3. prolog. quæst. 2. laterali.

3. D. Thom. 1. q. 1. art. 1. et 12. q. 1. art. 5.

Ad quæstionem dicitur quod de creditis revelatis potest haberi scientia cum fide, non tamen scientia subalternans, sed subalternata. Dicunt enim isti quod duplex est genus scientiarum : Quædam enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica et Geometria, et hujusmodi. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, et Musica ex principiis notificatis per Arithmeticam ; et hoc modo sacra doctrina est scientia, ut dicunt, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est Dei et Beatorum. Unde dicunt quod sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetica, ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo. Ex isto dicunt Theologiam esse scientiam subalternatam scientiæ Beatorum, et ita nunquam est nisi in viatore, in quo est et fides.

Ex quibus sequitur quod scientia

subalternata potest stare cum fide respectu ejusdem, quamvis non scientia subalternans, quia scientia subalternans habet evidentiam suorum principiorum ex terminis eorum, et resolvit suas conclusiones ad immediata; sed subalternata accipit sua principia *propter quid* a scientia subalternante. Et secundum hoc possumus habere scientiam de credibilibus, quæ præsupponit sua principia esse nota in alia scientia subalternante, quam habent Sancti in visione beata, sed primam habent Theologi viatores.

4. Argumentum primum. Vide in q. 3. prolog.

Ex hoc pro ista opinione arguitur sic : Subalternata est scientia; sed ipsa inquantum est subalternata, præsupponit sua principia esse probata in alia scientia, ita quod non cognoscit ea *propter quid*, nec sunt evidentia, sed tantum credita, et per consequens cum scientia respectu ejusdem objecti stabit fides. Et sequitur etiam quod Theologia sit vera scientia, quamvis ejus principia sint credibilia et supposita, et ita non nota ex evidentia rei.

Secundum.

Præterea, Perspectiva inquantum Perspectiva, est scientia ; ergo Perspectivus inquantum Perspectivus, est sciens, replicando illud a quo denominatur Perspectivus. Sed Perspectivus inquantum hujusmodi non habet principia evidentia ex terminis, nec inquantum talis, scit deducere ad evidentiam ex terminis ; ergo aliquis potest esse simpliciter sciens, licet principia non sint sibi nota ; aliquis enim potest esse Perspectivus, licet non sit Geometer, qui est sciens *propter quid*; ergo stabunt simul, quod aliquis sciat simpliciter, et tamen fidem habeat respectu ejusdem, quod dicitur ab eodem.

5. Tertium.

Confirmatur per Philosophum et Commentatorem 6. *Ethic. cap.* 4. qui dicunt sic : *Cum enim aliqualiter cognita et credita ipsa sunt principia*; sufficit ergo habere aliqualem cognitionem principiorum, ut habeatur scientia de conclusione. Unde Commentator *ibidem* vult quod ad habendam scientiam sufficit inductio, quæ est ex singularibus ad universale, et cognitis sic universalibus principiis ex inductione, necessario sequitur scientia, et dicit quod talis scientia est alterius modi ab illa quæ habetur per demonstrationem; ergo, etc.

Eustratius.

Impugnat D. Thomam.

Contra hanc opinionem arguitur, et primo contra dicentem. Dicit enim iste *in* 2. *secundæ quæst.* 1. *art.* 5. quod fides et scientia non stant simul in eodem respectu ejusdem, et simul, et semel, ita quod non convenit simul esse creditum ab eodem, et scitum; si ergo Theologia, ut subalternata, vel Musica, vel alia hujusmodi, sit scientia, impossibile est scientiam talem subalternatam stare cum fide respectu ejusdem.

Istud est contra eum, nisi distinguat scientiam sicut patet, et dicat se intelligere de subalternante, et non subalternata. Sed hoc non videtur esse verum secundum eum, quia ratio sua, per quam ostendit quod idem non potest esse scitum et creditum ab eodem, concludit universaliter de omni scientia, et universaliter loquitur de omni scientia. Unde dicit sic solvendo quæstionem, quod *omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et*

per consequens visa, et ideo oportet quæcumque per se scita esse aliquo modo visa ; non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum ; unde impossibile est, quod idem ab eodem sit scitum et creditum. Hæc ille. Sed ista ratio concludit de omni scientia, vel major est falsa.

6.

Scientia Beatorum nullo modo est causa Theologiæ nostræ.

Contra conclusionem ipsam etiam arguitur sic : Scientia secundum rationem essentialem suam non dependet nisi ab objecto et intellectu, vel ab aliquo, quod habet causalitatem respectu alicujus istorum, quia scientia non dependet essentialiter ab aliquo, ut a causa, nisi quod est causa ejus essentialiter ; sed notitia Beati, quam habet de Trino et uno, non est causa essentialiter Theologiæ nostræ, quia nec est potentia intellectiva nostra, nec objectum cognitum a nobis.

Non enim cognoscimus notitiam ejus, quam habet de hoc, quod est *Deum esse trinum et unum*; nec dependet scientia a pluribus essentialiter, nisi ex potentia et ex objecto in se, vel in sua specie efficaciter ; igitur, ut modo loquimur, notitia Beati non est aliqua causa scientiæ nostræ. Ergo scientia nostra inquantum hujusmodi, non dependet a scientia Beati, et per consequens non dicitur aliquis scire Theologiam, quia principia ejus sunt scita a Beato. Imo hoc esset simile, ac si diceretur, habeo scientiam Geometriæ, quia credo efficientem Geometriam habere Geometriam ; non ergo scientia nostra subalternatur scientiæ Beatorum.

Habens subalternantem est capax subalternatæ, et e contra.

Præterea, omnis habens scientiam subalternantem, potest habere subalternatam stante subalternatione, et e converso. Prima pars probatur, quia si habeat subalternantem, ergo habet principia respectu conclusionum subalternatæ ; ergo potest illas scire.

Alia pars probatur, ut hic sciens subalternatam naturaliter potest scire subalternantem, quia principia subalternantis naturaliter sunt priora et notiora nobis ; in sensibilibus est e converso, quia sensibilia posteriora sunt nobis notiora. Sed Theologia est de intelligibilibus, et non sensibilibus ; ergo si hæc scientia sit subalternata scientiæ Beatorum, habens scientiam hanc, potest naturaliter acquirere scientiam cum fide, et simul potest esse comprehensor cum fide.

SCHOLIUM II.

Sententia Henrici, scientiam abstractivam et fidem simul stare de eodem subjecto, ponit tamen medium inter fidei et gloriæ lumina, requisitum ad explicandas et propugnandas res fidei, quod putat habere Theologos, latissime refutatur hæc sententia et singula dicta Henrici, idque satis clare ; ostenditque Doctor non dari tale lumen medium infusum.

7.

Gandav. quodl. et quæst. 14. et quodl. 12. et in q. 2. sum.

Alia est opinio Gandavensis *in summa sua*, quod triplex est lumen, scilicet lumen gloriæ, in quo aperte videntur illa, quæ nunc sunt revelata ; et per lumen fidei ad credendum articulum ; et est lumen medium in quo clarius cognoscuntur articuli, quam per lumen fidei, et obscurius quam in lumine gloriæ, et in isto lumine Theologus habet scientiam clariorem quam in lumine fidei ; et ita ait quod lumini fidei correspondent actus credendi, lumine medio actus intelligendi, lumini gloriæ ac-

tus videndi. Et quia medium magis convenit cum extremis, quam extrema inter se, ideo non stant simul in eodem respectu ejusdem fides et visio. Et ponunt exemplum aliqui, ut *in Quodlibet* 14. dicentes quod sic se habent ista tria, *credere, intelligere et videre*, quemadmodum si de aliqua eclipsi jam instante, dicat aliquis non videnti illam, quod jam Luna eclipsatur, et sic ille audiens præsumat de veritate dicentis, jam credit quod nec videt oculus, nec intelligit per demonstrationem. Si autem postea addiscat per cursus motuum cœlestium, quod tali tempore debeat eclipsari, tunc habet demonstrationem, et intelligit Lunam jam eclipsari, sumendo eclipsim aliquam esse in singulari vago, et ita in universali, non in singulari signato, nisi oculis suis videat illam eclipsari, ita quod certa demonstratio de universali et particulari vago, et fides et opinio de particulari significato simul sunt. Sed cum habuit talem visionem, de eodem evacuatur fides præcedens, sive opinio, sed per scientiam non evacuatur, quousque adveniat visio.

8. Sic dicunt esse per eumdem modum in proposito. Fides enim nostra est de particularibus, ut quod aliquis unus homo est Christus, aliqua una fœmina est Maria mater ejus, et quod aliqua natura singularis est Deitas. Ista autem fides licet evacuabitur, cum viderimus aperte quod nunc credimus, non tamen evacuatur, cum intellexerimus aliquo modo clarius supernaturalia quam nunc credimus. Quare dicunt quod fides et intellectus bene stant simul, et quæcumque naturaliter cognoscimus cum supernaturalibus et creditis in quodam lumine medio, quod dicunt esse supernaturale creatum.

Officium Theologi ex August.

Confirmant autem suam intentionem per Augustinum 14. *de Trinit.* 1. ubi dicit quod : *Hac scientia non pollent fideles plurimi, licet polleant fideles plurimi.* Et sequitur : *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter vitam æternam adipiscendam, et aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis exponatur, et contra impios defendatur quam proprio vocabulo scientiam appellare videtur Apostolus*, 1. Cor. 12. Hæc ille. Ergo ista notitia est notitia clarior fide, et ita est in lumine clariori.

Præterea, Augustinus super illud Joan. *Vita erat lux*, dicit quod *erat Joannes de illis montibus, de quibus dicitur in Psalmo.* Psalm. 77. *Suscipiant montes pacem.* Intelligit per *pacem* sapientiam, qua majores illuminantur. *Justitiam* autem appellat fidem, qua illuminantur minores ; ergo vult ibi quod majores in Ecclesia habeant scientiam cum fide, sed minores fidem tantum.

9. Dicunt etiam isti quod ista duo lumina sic se habent, quod illud lumen majus, in quo clarius cognoscuntur articuli fidei, non potest esse in nobis, nisi lumen fidei præsupponatur, nec habetur credibilium scientia nisi supposita fide.

Sed contra opinantes arguitur, aiunt enim quod notitiæ, quam habent minores, non oportet nisi assentire ; sed majores cum hoc habent scientiam, qua exponitur fides pie, et roboratur contra impios, scilicet hæreticos, alioquin cito deficeret fides

simplicium. Ideo dicunt quod in majoribus scientia requiritur, et lumen correspondens est superius fide, et dicunt fieri in isto gradu scientiæ secundum ordinem, ita quod in acquirendo notitiam credibilium debet quis primo Scripturæ mentem investigare; et secundo scire explicare conclusiones implicitas ex intellectu scientiæ; nullus enim adeo facile explicat in sensu litterali omnem intellectionem, quæ ex littera haberi potest; et tertio debet studere et sic intelligit credita; et volunt quod propter tertium, scilicet ut credita intelligantur, requiritur illud lumen tale superius lumine fidei.

Non requiri lumen infusum, præter fidem ad Theologiam.

Sed probatur quod nec propter primum, nec propter secundum ponendum sit tale lumen, quia ad intellectum sensus litteræ, et ad sciendum conclusiones elicere et deducere potest intellectus humanus perscrutatione ingenii naturalis cum communi adjutorio Dei sine omni revelatione et Doctore; ideo nec propter primum, nec propter secundum requiritur tale lumen. Judæus enim manens Judæus, potest addiscere quis est sensus litteræ, licet non credat, sicut ego credo; similiter potest elicere conclusiones de ipsa, licet ego credam de dictis in littera et ipse non, et in hoc habeo firmiorem adhæsionem conclusioni quam ipse, qui solum opinatur, et conclusionem opinatam solum elicit; consequentia enim naturalis est evidens intellectui naturaliter. Si igitur non propter primum, nec propter secundum requiritur illud lumen nec propter tertium requiritur; ergo propter nihil requiritur.

Impugnatur opinio.

Contra opinionem in se arguitur sic: Ponunt enim ista lumina simul stare, et quod illud in quo habetur scientia, uniatur habitui fidei.

10.

Contra, si ista lumina simul stant, et hoc ut dicunt, quia illud medium non facit scientiam visionis, sed scientiam abstractivam, tunc cum Geometria totaliter scita ab aliquo, potest dari fides de illis, de quibus est Geometria, quia non facit notitiam visionis, et per consequens primo credens docenti triangulum habere tres, si iste sciens doceat postea Geometriam, cognitione abstractiva potest cum fide habere scientiam Geometricam, et de hoc, quod est *triangulum habere tres*, quamvis stante fide non posset habere cognitionem intuitivam; stabit ergo fides cum scientia perfectissima respectu ejusdem conclusionis.

An plus opponuntur scientia et opinio, quam scientia et fides?

Sed ad hoc argumentum respondent, quod scientiæ ad opinionem duplex est differentia. Prima est, quod opinio includit formidinem, sed scientia certitudinem et adhæsionem. Alia est differentia, quod scientia habet evidentiam ex parte rei, et opinio non; sed fides sicut scientia habet firmam adhæsionem, ideo minus repugnat scientiæ quam opinio; ideo fides et scientia, ut dicunt, possunt simul stare, licet non scientia et opinio.

Contra, inter fidem et scientiam est repugnantia evidentis ad non evidens; sed quodlibet extremum unius partis contradictionis est æque incompossibile cuilibet alteri extremo opposito; ergo non magis stat scientia cum fide, cum dicat inevidentiam, quam cum opinione, quæ dicit formidinem.

11.

Præterea, contra hoc dicunt quod

si quis primo habeat scientiam, non potest habere fidem, licet e converso possit; arguitur : Si sunt incompossibiles fides et scientia, primo habenti scientiam, aut hoc est propter formalem repugnantiam istorum habituum inter se, aut objectorum ? Non primo modo, quia sic non posset scientia inesse post fidem, cujus oppositum dicunt. Si secundo modo, cum objecta æque distinguantur secundum suas rationes formales post fidem, sicut ante, æque erunt incompossibiles fides et scientia, primo habita fide, sicut primo scientia.

Præterea, non valet dicere ad argumenta prædicta, quod fides et scientia simul sint sicut contraria in mixto, quia sic esset cognitio media ex scientia et fide, et tunc nec esset cognitio fidei, nec scientiæ, sicut rubor, nec est albedo, nec nigredo.

12. Cætera potest homo nolens, credere non nisi volens.

Præterea, quod illud lumen clarius non innitatur habitui fidei in causando scientiam, sicut ipsi dicunt, quia secundum Augustinum super Joann. homil. 26. *Cætera homo potest nolens, credere autem non nisi volens* ; voluntas ergo respectu actus credendi habet aliquam causalitatem, non autem voluntas habet aliquam causalitatem respectu *scire* in quocumque lumine, sic enim *scire* præcedit actum voluntatis, sicut *intelligere* velle ; ergo scientia, quæ habetur in lumine, non dependet a lumine fidei.

Repugnat scire conclusionem non scito principio. 1. Post. t. 5.

Præterea, quod illud lumen non sufficiat ad causandum scientiam in homine, primo impossibile est scire conclusionem mediatam, nisi prius saltem natura intelligatur principium immediatum, et impossibile est scire principium immediatum, nisi cognoscendo terminos illius ; ergo quod lumen non facit cognitionem terminorum principii, per consequens nec scientiam conclusionum sequentium. Sed illud lumen medium non facit cognitionem terminorum hujus : *Deus est trinus et unus*, non ut sunt termini propositionis immediate, sed solum cognitionem indistinctam, quia illum conceptum quem habet Theologus de Deo trino et uno, habet hæreticus, quia idem post negat quod prius affirmavit ; ergo cum hæreticus non habet conceptum distinctum terminorum, ergo nec Theologus, quod tamen est necessarium ad scientiam.

13. Arg. efficax contra Henr.

Præterea, si illud lumen faceret ad apprehensionem terminorum, Theologia esset certissima, non tantum adhæsione per fidem, sed secundum evidentiam, quod tamen negant. Consequentia patet per hoc quod in quo lumine intelliguntur termini, qui sunt materia necessaria complexionis, in illo intelligitur illa complexio. Quanto enim termini in lumine perfectiori et clariori intelliguntur, tanto principia magis et clarius intelliguntur, et quanto principia clariori lumine intelliguntur, tanto scientia est clarior secundum evidentiam termini ; ergo si termini articulorum fidei, de quibus est Theologia, distincte sub propriis rationibus apprehenditur in isto lumine, hæc scientia erit perfectior et certior omni alia.

Vide Pet. de Alver. et Varr.

Præterea arguitur ab aliis sic : Si talis habitus potest haberi per tale lumen, potest ergo illud lumen aliquo modo ostendi et manifestari,

quod tamen non potest. Respondet quod spirituale ostendi non potest.

Contra, charitas, cum sit spiritualis, ostenditur per effectum in actu inferiori in eo quod aliquis experitur se promptum ad diligendum Deum, et in exteriori in actibus extrinsecis pœnalibus susceptis pro delicto, sicut scientia per effectum ostenditur intra intelligendo, et extra in docendo. Sed iste habitus non habet talem effectum, quia secundum ipsos propter istud lumen non melius docet unus quam alius Theologiam, neque actum extrinsecum habet, quia non magis propter istam scientiam quis moreretur pro fide, vel adhæreret fidei in morte quam alii simplices.

Præterea, ut ait Philosophus 1. *Poster. text. ult.* inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, et latere ; sed tale lumen per nullum actum est nobis manifestum ; ergo, etc.

14. Præterea, illud lumen, quæro quando infunditur ? Si infundatur in Baptismo cum lumine fidei, tunc aliquis naturaliter per se post Baptismum potest invenire totam Theologiam, si semper in deserto esset, quia naturaliter apprehenderet terminos, et naturaliter posset facere complexionem, et scire principium et conclusiones, cum habeat lumen in quo cognoscuntur.

Quid dicitur miraculosum.

Si dicatur, quod Deus semper dat lumen, vel communiter, tunc non esset infusio ejus miraculosa, illud enim in quo Deus assistit communiter generali cursu naturæ, non est supernaturale, nec miraculum, sicut patet de infusione animæ ; ergo si Deus semper daret illud lumen, non esset supernaturale, nec diceretur dari miraculose, nec esset miraculum, quod montes, id est, majores, haberent illud lumen, et non minores.

Si dicatur quod non dat illud lumen communiter, sed sicut vult, et quibus vult, sicut Apostolis, tunc frustra quis laboraret in studio inquirendi veritatem, et esset melior via acquirendi Theologiam sedere in Ecclesia, et orare pro isto lumine habendo.

SCHOLIUM III.

Posita varia acceptione *scientiæ*, explicat scientiam proprie dictam, et quatuor conditiones ejus, de quo I. Poster. text. 3. resolvens eam non compati cum fide de eodem objecto, loquitur de actibus, quia habitus non repugnant. Vide eum ad argumenta, et dist. 31. q. I. D. Thom. 12. q. I. art. 5. putat repugnare etiam habitus ; Durand. tenet, ne quidem actus repugnare, d. 31. q. 4.

15. Scientia tripliciter sumitur.

Ad quæstionem aliter respondeo, quod tripliciter accipitur *scientia*. Uno modo pro omni notitia, quæ est cum assensu et adhæsione, credendo testimonio alieno, de cujus veritate præsumitur, quomodo loquitur Augustinus de scientia *lib.* 14. *et* 15. *Trinit. cap.* 12. *de Magnis, et* 12. *de Parvis.* Et isto modo accipiendo *scientiam*, simul stant fides et scientia, imo sic fides est ipsa scientia ; et ideo sic non quærit quæstio, quia sic non tantum de credibilibus revelatis est scientia, sed firmiter adhærendo testimonio cujuscumque alieno, sicut patet per Augustinum 11. de Civit. 3. *Profecto ea, quæ remota sunt a sensibus nostris, quando testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes exqui-*

rimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Et sicut in sensu, ita est in intellectu secundum ipsum de his, quæ mente sentiuntur, quia et ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur.

Alio modo dicitur scientia non solum assensus certus cujuscumque testimonio credendo alieno, sed ipsi veritati in se, de qua quis certus est, sicut si assentiret per scientiam acquisitam, licet non ex eisdem causis, scilicet per extrema terminorum. Et isto modo loquitur Philosophus de assensu, 6. *Ethicorum, cap.* 4. *et* 7. ubi accipit *assensum* pro omni habitu quo determinate verum dicimus, et *scientia* accipitur pro omni habitu quo determinate verum dicimus. Et sic scientia communis est omnibus habitibus intellectualibus, quibus dicit aliquis verum determinate, et assentit uni parti sicut assentiret quis conclusioni demonstratæ; et sic fides, qua assentitur determinate alteri parti contradictionis, si esset de speculabilibus, reducetur secundum Philosophum ad scientiam ; si de agibilibus, ad prudentiam ; si de factibilibus, ad artem. Et isto modo fides infusa et scientia starent simul, imo sic fides esset scientia, et ideo nec sic loquimur de scientia.

Scientia communis omnibus habitibus intellectus.

16\. Loquimur autem de scientia, prout Philosophus loquitur de ea *primo Posteriorum, text.* 15. cum dicit : *Quia scire opinamur unumquodque simpliciter, et non sophistico modo, cum causas arbitramur cognoscere, et quoniam illius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere.* Et scientia isto modo dicta quatuor conditiones requirit : Prima est notitiæ certitudo, propter quod dicitur, *scire opinamur unumquodque simpliciter, et non sophistico modo*, per quod omnis incertitudo et dubitatio excluditur. Secunda conditio est, quod sit de cognito necessario, propter hoc quod illud, *quod scitur impossibile est aliter se habere.* Tertia conditio est, quod sit causata a causa evidente intellectui, et ideo dicit, *scire rem per causam cognoscere,* tanquam per illud, quod est evidens intellectui. Quarta conditio est, quod illa causa sit applicata ad conclusionem per discursum syllogisticum, et ita oportet *scire quoniam illius est causa,* actu exercito causans et applicans principia ad conclusiones. Unde ista applicatio est actus exercitus, non quod ista applicatio sit cognita actu directo vel reflexo, sed actu cognoscendo causam, et applicando ad cognitum. Et isto modo loquendo de scientia, impossibile est scientiam et fidem esse simul in eodem respectu ejusdem.

Scientia proprie dicta, et quatuor conditiones ejus.

Vide q. Prolog.

SCHOLIUM IV.

Docet primo Scripturam non esse traditam per modum scientiæ, unde eodem habitu immediate assentimur singulis contentis in Scriptura. Hic habitus de sensu litteræ, si est de sensu claro, est ipsa fides ; si de non claro, aut non certo, videtur esse habitus opinativus. Secundo, ait habitum explicandi et propugnandi Scripturam, et solvendi argumenta contra eam, non esse scientiam, quia si locus obscurus exponatur per clarum, assentimur per fidem ; si per alias scientias, alia præmissarum erit obscura, et sic conclusio non erit scientia ; habitum sic genitum puto esse naturalem reducibilem ad opinionem, seclusa formidine.

17\. Tamen aliquis habitus potest haberi simul cum fide, ubi videndum

Triplex

habitus respectu contentorum in Bibliis.

est primo, qualem habitum habet ille, qui novit illa, quæ traduntur in Canone, ut ibi traduntur. Secundo, qualem habitum Theologiæ habet ille, qui novit exponere Scripturam, et explicare conclusiones, et solvere ea quæ dicuntur contraria. Et tertio, qualis habitus fuit in montibus, ut in Apostolis recipientibus primo Theologiam. De primo dico, quod Scriptura sacra, scilicet Biblia, non est tradita per modum scientiæ demonstrativæ mendicando istam scientiam a principiis aliis, secundum quod dicit Augustinus 18. *de Civit. Dei, cap.* 4. quod, *Dicta sacræ Scripturæ non sunt argumentationibus tradita, sed divinis eloquiis privilegiata, ne argumenta ejus possent despici, quibus inniteretur. Unde verba sua commendata sunt propheticis sermonibus, hoc est, divinis vocibus, non argumentationum concitationibus intellecta, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret,* scilicet quæ in Scriptura sunt tradita. Habens ergo habitum Theologiæ, prout traditur in sacra Scriptura, non habet habitum scientiæ, quæ est ex principiis, sed habet habitum quo habitu immediate omnibus assentit, quæ traduntur in Scriptura sacra, et non quo assentit uni propter alterum. Imo si aliqua non essent ibi tradita, aliis tamen assentiret, ita quod cuilibet dicto in Canone assentit, non quia ponitur modo demonstrativo, sed propter auctoritatem Dei, ratione cujus omnibus assentit.

Scriptura non est tradita demonstrative.

18. Et si dicatur quod aliquando in sacra Scriptura probatur definiendo et arguendo, unde et Paulus, 1. *Cor.* 15. definit fidem, quod *est substantia rerum sperandarum, etc.* et arguit etiam quod nos resurgemus, quia Christus resurrexit. Et *Joann.* 1. *Canon. cap.* 4. arguit quod *nos diligere debemus Deum, quia ipse dilexit nos.*

Dico quod ipsius argumenti proprium est demonstrare, sive probare aliquid, quod aliter esset dubium, ita quod conclusioni consentiatur propter argumentum. Nunc autem credo conclusioni argumenti Pauli, quod nos resurgere debemus, sicut et præmissæ, et non propter præmissam. Paulus enim quandoque juravit, et quandoque non, et tamen tantum debet credi illis, pro quibus non juravit, sicut aliis pro quibus juravit; unde argumentabatur, et juravit, ut aliquibus major fieret persuasio, et ideo causam inclinativam exprimebat. Ideo cum arguit Joannes quod *nos debemus diligere, quia ipse dilexit nos,* nec hujusmodi argumenta proprie probant, et per consequens nec scientiam faciunt, quia conclusio non potest habere majorem certitudinem quam principium; et ideo conclusio est credita sicut et principium, et qui non habet habitum ulteriorem, quam ut traditur in Canone, non habet habitum, quo assentitur uni propter aliud, ut per causam evidentem, sed omnibus immediate, et ideo talis non habet proprie scientiam, sed tantum fidem acquisitam, quantum est ex parte et virtute talis.

Quid faciunt argumenta in Scriptura.

19. De secundo, dico quod ille qui ultra habitum Theologiæ, prout jacet in Canone, scit elicere conclusiones, et solvere argumenta, et exponere

Scripturam per diversas sententias veritatis, aut exponit Scripturam obscuram per Scripturam manifestam. Quemadmodum dicit Augustinus 11. *de Civit. Dei, cap.* 19. exponens illud *Genes.* de divisione et distinctione Angelorum bonorum a malis, *et divisit Deus inter tenebras et lucem* ; *et vocavit lucem, diem ; tenebras vero noctem. Divinus sermo*, inquit Augustinus, *cum in obscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel aliis locis minime dubiis asseritur.* Aut exponit Scripturam sacram addendo alia consona secundum rationem. Si vero exponat Scripturam obscuram quasi per manifestam, non potest habere majorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de Scriptura exponente, sicut non poterit esse major certitudo de scientia subalternata quam de subalternante. Quæ autem sit certitudo Scripturæ exponentis, dictum est, quoniam non habet principia nota ex terminis, nec sua principia in per se nota reducit, sicut nec Scriptura exposita, sed tantum assentio Scripturæ exponenti sicut Scripturæ expositæ, quæ obscurior est ; et ideo per talem expositionem non acquiritur scientia, sed tantum fides.

Scriptura una exponenda per aliam, vel rationem.

20. Si vero exponat Scripturam addendo aliqua per majorem vel minorem syllogismi de conclusione, non majorem habebit certitudinem quam de præmissa, quæ si non fuerit scita, sed tantum credita, aut probabilis, nec conclusio erit scita. Si vero sciat solvere, et defendere contra impios Scripturam sacram, non propter hoc acquiritur scientia, quia hoc non est nisi defendere, quod Scriptura sacra non includat aliquam impossibilitatem, quod non est scire contenta in ea esse determinate vera. Ideo dico quod majores, ut Doctores, si sciant exponere unum locum Scripturæ per alium, et solvere argumenta, quod debent scire majores, non tamen habent majorem certitudinem simpliciter, nec deductionem demonstrativam simpliciter ex causa, et ideo dico quod nec propter hoc scientiam habent.

Theologi Scholastici quam scientiam habent ?

SCHOLIUM V.

Apostolos accepisse a Deo notitiam, qua ita certo et firmiter assenserunt omnibus revelatis, sicut nos principiis vel conclusionibus demonstratis, ita quod non potuerint dubitare, videtur quod fuerit fides, sed perfectissima. Et ita sentire videtur Doctor, quia forte habuerunt evidentiam de attestante, quæ non repugnat fidei ; vide in Oxon. Scholium hic num. 17. Et resolvit quæstionem, fidem et scientiam proprie dictam, repugnare de eodem, quia hæc petit evidentiam objecti, et illa inevidentiam.

21. De tertio, dico quod omnem effectum potest Deus facere sine causa secunda effectiva, quare ut objectum potest facere certitudinem, quæ includit aliquam evidentiam, Deus potest facere illam certitudinem cum evidentia, et sine evidentia illius causæ, quæ nata est causare illam evidentiam. Unde tantam certitudinem de Theologicis in aliquibus creavit, ut in Apostolis, quod non potuerunt dubitare ; et illorum cognitio respectu fidei in nobis potest dici scientia, vel magis intellectus principiorum. Non enim potuerunt non assentire creditis, sicut nec ego principiis demonstrationum, ita quod ista cognitione stante, impossibile erat illos dubi-

tare, et talis scientia erat in montibus, scilicet in Apostolis, et tantum assensum habuerunt, quod non potuerunt dubitare; et ideo certiores et firmiores fuerunt ad sustinendum passiones, quam si de credibilibus scientiam demonstrativam habuissent. Et iste habitus certior fuit fide, et dicitur aliquo modo scientia, scilicet media inter scientiam proprie dictam et fidem, quia habet certitudinem aliquo modo majorem quam fides in nobis, inquantum excludit omnem motum quemcumque subreptitium de contrario fidei. Per hoc convenit in certitudine cum scientia, in qua scientia determinatur de necessitate ad unum, ita quod non potest judicare oppositum; hujusmodi forte fuit fides infusa majorum, qui primo Ecclesiam fundabant.

Apostoli non potuerunt dubitare de rebus fidei.

22. Resolutio Doctoris.

Dico ergo breviter ad quæstionem, quod de creditis revelatis non potest viator habere scientiam proprie dictam de eisdem. Quod patet, primo ex parte revelatorum, quia cum fide non potest stare apprehensio terminorum in particulari distincta, quia tunc non essent credibilia. Secundo patet ex parte impossibilitatis habituum, nam ad scientiam proprie dictam requiritur evidentia objecti; evidentia autem objecti repugnat fidei, quæ est de non visis; ideo dico quod scientia et fides non possunt simul esse in eodem, et hoc respectu ejusdem.

Ad arg. 1. pro opin. D. Thomæ.

Ad primum argumentum primæ opinionis, quando arguitur quod subalternata scientia inquantum hujusmodi, est scientia, et ut sic, credit et supponit principia demonstrativa in alia scientia, dico quod ex hoc bene concluditur quod est scientia proprie dicta, quia reducit suas conclusiones ad principia, tamen probata in alia scientia. Sed hæc scientia Theologiæ non potest deducere conclusiones, et sua principia ad illa a quibus demonstratur; non enim potest aliquis facere sibi scientiam, nisi cognoscens illa principia prima, et talis nullus est nisi comprehensor.

Ad secundum.

Ad secundum, dicendum quod non sequitur quod Perspectivus, etc. Perspectivus enim non est sciens nisi sit Geometer, quia Perspectiva non est scientia, nisi causetur ab objecto, vel a principio a quo deducitur, et ideo cum dependeat a Geometria secundum principia sua, non erit Perspectiva scientia, nisi causetur a Geometria, et ideo nullus est Perspectivus, ut sciens eam, sed ut credens eam tantum, nisi causetur notitia principiorum in illo, in superiori scientia.

23. Ad tertium. Inductio est duplex. Principium est terminis notum, non cognoscitur inductione.

Ad tertium, dicendum quod inductio potest accipi dupliciter: Uno modo, ut est species argumenti; alio modo pro acceptatione singularium a sensu. Primo modo accipiendo *inductionem*, nunquam aliquod principium notum ex terminis cognoscitur per inductionem, quia talis principii non sunt principia priora, sed tamen noscitur ex terminis. Unde hæc universalis: *Omne totum est majus sua parte*, est primo et per se nota; nec assentio illi, quia assentio huic: *Hoc totum est majus sua parte*, ideo quando assentitur alicui primo principio, non assentitur illi per inductionem, isto modo sumendo *inductionem*. Sed secundo modo inductio est necessa-

ria ad cognitionem principiorum, quatenus est necessaria ad apprehensionem terminorum. Sensus enim facit ad notitiam terminorum, et licet tunc fuerit falsus, intellectus tamen cognoscit principium, et est de eo. Unde per inductionem, isto modo accipiendo eam, cognoscitur principium, quia accipiendo per sensum singularia, attrahit intellectus universale, et cognoscit terminos, ex qua notitia principium cognoscitur, non tamen assentiendo per intellectum, quia aliquid sentitur per sensum.

Et cum dicunt quod sufficit principia esse aliqualiter nota, dico quod oportet esse omnino ex terminis non confuse cognitis, quamvis in aliqua scientia, puta subalternata, non nisi ex terminis confuse notis principia sunt per se nota, vel saltem cognoscuntur ex terminis confuse notis, ita quod non sit necesse scire definitionem termini. Unde omnis scientia partialis præcedens Metaphysicam ordine doctrinæ, sic habet cognoscere sua principia ex cognitione confusa terminorum, sed post scientiam Metaphysicæ cognoscuntur definitiones terminorum in scientiis particularibus, et principia eorum probantur per principia Metaphysicæ. Et hoc est quod vult Avicenna *in primo Metaphys. suæ, cap.* 3. quod ordo hujus scientiæ est, ut discatur post scientias naturales et disciplinationes, cum tamen principia iterum habeant probari per eam.

SCHOLIUM VI.

Solvit argumenta pro Henrico posita num. 7. Ad primum admittit eos, qui explicare possunt, et defendere res fidei, habere alium habitum a fide, quem negat esse infusum, est ergo habitus acquisitus Theologiæ. Vide eum in Oxon. hîc num. 20.

24. *Ad opin. Henr.*

Ad illud, quod adducitur pro secunda opinione, dicendum quod habitus ille non est in aliquo lumine ; non enim principia hujus cognoscuntur ex terminis notis a nobis, nec deducuntur ex aliis principiis notis. Unde quod dicit Augustinus, *qui non crediderint Scripturis sacris, laborent orando, ut intelligant,* hoc est necessarium, ut scilicet videre possint concordiam cum aliis in Scriptura, et solutiones eorum quæ objiciuntur, et ideo non oportet ponere istum habitum in alio lumine ; et sic arguitur, quod rationes non deducuntur ex evidentibus, quia principia prima istius non apprehenduntur, nec termini.

Ad arg. in principale quæst.

Ad primum principale, dicendum quod Thomas aliud vidit, et aliud credidit, secundum Gregorium, hom. 26. in Evangelia : *Hominem vidit, et Deum credens, confessus est, cum dixit : Deus meus, et Dominus meus.*

Ad secundum. Apostoli non crediderunt Christum crucifixum esse.

Ad illud, quod arguitur contra hoc quod Apostoli viderunt Jesum crucifixum, dico quod habuerunt quilibet unam fidem, quæ est omnium credibilium, non tamen habuerunt fidem de hoc, scilicet *Jesum esse crucifixum.* Sed tamen, si non fuisset evidens, habuissent fidem ad hoc credendum, et ideo quando viderunt Jesum crucifixum, non asseruerunt per fidem, nec post quando recogitabant, habuerunt fidem de hoc.

Ad ter-

Ad aliud, dicendum quod quando

tium. Si effectus sunt incompossibiles, et causæ in causando. causata sunt incompossibilia, oportet quod vel causæ sint incompossibiles, ita quod una destruit aliam, vel una facit quod alia non causet, si sit fortior, ita quod impossibile sit quod ambæ causent ; et sic est in proposito de demonstratione et syllogismo dialectico.

Ad quartum. Ad aliud quod arguitur, quod habens Theologiam non amittit fidem, dicendum secundum prædicta, quod licet habeat habitum distinctum a fide infusa, non tamen proprie scientiam, ut prius patet.

23. Ad quintum. Ad aliud, quando dicitur quod sicut in lumine naturali potest haberi scientia ; ergo in lumine supernaturali scientia potest haberi de objecto supernaturali. Dicendum quod sicut naturale lumen perfecte potest facere scientiam de objecto sibi proposito, sic lumen perfectum supernaturale de objecto sibi proposito, potest sibi facere scientiam perfectiorem, et hujusmodi est lumen gloriæ ; ergo, etc.

Ad sextum. Ad aliud, dicendum quod concludit de Apostolis, quia potuerunt habere majorem certitudinem Deo loquente eis intellectualiter cum impossibilitate ad dubitationem, ita quod habuerunt firmiorem assensum excludentem dubitationem et possibilitatem dubitandi, non aliqua ex industria naturalis ingenii, sive evidentia objecti.

Ad ultimum. Ad ultimum, quando arguitur quod propria principia fidei et Theologiæ, quæ cum sint pura necessaria, sunt evidentia ex terminis, dico quod verum est potenti cognoscere terminos, non autem non concipienti illos distincte. Nos autem non concipimus illos nisi tantum in universali, non autem secundum rationes eorum proprias, ut sunt termini articulorum fidei. Unde istum terminum *trinus*, concipimus, ut est abstractum in trinitate numerorum vel aliorum ; sic autem non est terminus hujus propositionis immediate, *Deus est trinus et unus* ; et ideo non concipimus terminos istorum principiorum, sed inter alios terminos inclusos in istis. Unde istos terminos nec clare, nec aliquo modo cognoscimus in particulari, sed tantum in universali, inquantum alios terminos cognoscimus.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO UNICA.

An ante Christi adventum fuit eadem fides necessaria ad salutem, quæ post ejus adventum, et an de eisdem credibilibus, quæ credit Ecclesia?

Alens. 3. *p. q.* 82. *m.* 2 *art.* 1. 2. D. Thom. 2. 2. *q.* 2. *art.* 7. *et hic q.* 2. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 3. *q.* 1 *et* 2. Durand. *q* 1. Vega 6. *in Trid. q.* 20. Canus *relect. de sacr. p.* 2. *q.* 2. Soto 2. *de Nat. et grat. cap.* 11. *et* 12. Parum discrepat hæc quæstio ab Oxoniensi.

1. Arg. primum. — Quod non, quia non fuerunt tunc eadem revelata quæ nunc.

Secundum. — Item, non fuit necessarium hujusmodi credere, quod Angelus non cognovit, quia intellectus Angeli excedit intellectum hominis; sed *Ephes.* 3. Angeli non cognoverunt in lege veteri Incarnationem. Item, Isai. 63. quærunt Angeli: *Quis est iste, qui venit de Edom.*

Tertium. — Item, ad perfectam obedientiam sufficit implere, quæ præcipiuntur cum promptitude implendi alia si præcipiantur; igitur ad perfectam fidem sufficit credere istis propositis, ut credibilia, cum promptitudine ad credendnm alia quando proponuntur.

Ratio ad opposit. — Contra, eadem erant ab eis desideranda, et omnia diligibilia ex charitate, quæ a nobis; igitur tenebantur habere fidem respectu omnium, respectu quorum modo habetur, quia charitas non perficit sine fide.

SCHOLIUM I.

Ponendam esse fidem infusam in intellectu, sicut ponitur charitas infusa in voluntate. Hæc est de fide, abstrahendo an sit actus vel habitus. Quidam tamen putant aliquem posse salvari cum notitia tantum naturali, de quo vide in Oxon. Scholium hic, num. 2. et dist. 23. num. 14. Pro omni statu adultus tenetur ad actum fidei, etsi tempus non sit certum, quando hoc præceptum ligat. Objectum hujus actus sunt præcipue articuli Symboli. Dividit Symbolum in articulos. Quod vero Symbolum ab Apostolis compositum fuerit, tenet Augustinus de fide et operibus 9. Ambros. Epistola 81. et serm. 38. Cassian. de Incarnatione lib. 6. cap. 3. 4. Hieron. Epist. 61. vide in Oxon. Scholium hic num. 6.

2. Dandam esse fidem infusam. — Respondeo ad quæstionem: Primo videndum quæ fides sit necessaria ad salutem hominis pro omni tempore, ubi dico quod talis fides est infusa, quia sicut anima non potest esse accepta a Deo, nisi voluntas ornata sit secundum habitum charitatis supernaturalem, ita etiam nisi intellectus ornetur secundum habitum supernaturalem; et prius naturaliter ordinatur et perficitur potentia prior naturaliter, scilicet intellectus, et primus habitus intellectus supernaturalis debet esse fides, cum sit medium quo aliquis determinate assentit veritati. Ideo sicut Deus dedit charitatem voluntati ad animam sic perficiendam, sic fidem dedit intellectui,

quia quando perficit animam, perficit totum. Unde modo de facto non perficit animam charitate, nisi perficiat intellectum fide, licet non sit dispositio necessaria ad charitatem, sicut patet in patria, ubi est charitas sine fide; non tamen est necessarium fidem infusam esse, sicut dixi prius, nec propter actum secundum, nec propter actum primum, sed est tantum creditum. Probatio: Fides infusa non est necessaria ad determinate dicendum verum, vel assentiendum credibilibus, sicut patet *supra*, licet ad ornandum animam in actu primo, et ad causandum aliquem gradum in actu secundo, ut prius dictum est *.

Charitas in via non stat sine fide.

* Supra d. 23. q. un. n. 17.

Secundo videndum est an actus fidei sit necessarius pro omni statu? Dico quod sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii, sicut actus præcepti affirmativi, eo quod obligant semper, licet non ad semper, sic magis actus virtutum Theologicarum. Non enim actus virtutis moralis tendit in finem ultimum, nisi per actum virtutis Theologicæ, ideo in omni habente usum rationis, positis circumstantiis debitis, quæ debent requiri tempore congruo, etc. necessarius fuit quandoque inesse actus fidei.

3\.

Actus fidei quando fit necessarius.

Sed quomodo, et quando fuit necessarius? Dico quod modo licet omnia in Scriptura sint credenda, nec aliquod potest negari pertinaciter sine hæresi, tamen illa sunt præcipua, quæ exprimuntur in Symbolo Apostolorum, ubi sunt articuli quatuordecim, ex quibus septem pertinent ad divinitatem, et totidem ad humanitatem.

Divisio

De primis septem: Primus articulus pertinet ad essentiam; tres alii ad tres personas; alii tres ad opera tria secundum creationem, gratificationem et glorificationem; alii septem sunt incarnatio, passio, resurrectio, etc.

Symboli fidei in articulos.

4\.

Sed quæ necessitas modo habere actus circa ista omnia, vel aliquod istorum? Dico quod habere actum implicitum circa hoc, necessarium est omnibus adultis et parvulis, hoc est habere habitum infusum, quo creditur illis, quando exprimuntur; quandoque vero actus est circa illa partim implicite, partim explicite. Tertius actus est omnia credere distincte. Primum est necessarium, sed non sufficit nisi parvulis. Secundus necessarius est adultis, quod aliquid explicite credant; non autem oportet omnia concipi distincte a simplicibus, sed sufficit confiteri quod Ecclesia credit. Ideo communitas Ecclesiæ modernæ tenetur habere habitum fidei, et tenetur habere actum aliquo modo explicitum circa aliquot articulos, maxime circa humanitatem, quæ sunt intelligibilia in universali, et facilia. Sed majores in Ecclesia tenentur omnia credere explicite, quia debent docere minores, ut ait D. Augustinus 14. *de Trinit. c.* 1. ideo ipsi tenentur scire illa, quæ sunt credenda, et habere actus circa illa pro tempore, et docere simplices, ut possint capere.

Inferiores Christiani quid credere debent, et quomodo teneantur.

An majores teneantur credere explicite.

5\.

Contra, si simplices non tenentur explicite credere omnia, non tenentur errorem vitare, quia non potest scire hoc esse hæresim, nisi sciat oppositum.

Objectio 1.

Item, si tenetur credere doctori, si doceat eum hæresim, tenetur illi assentire.

Secunda.

Tertia.

Item, quod non omnes articulos tenetur aliquis explicite credere, quia non magis tenetur unus quam alius, nisi ad plus se obliget; sed nullus se obligat ad plura credendum quam alius.

Resp. ad arg. 1.

Ad primum, dicendum quod simplex tenetur vitare omnem errorem circa omnia, quæ credenda sunt in Ecclesia, et quæ continentur in Canone Bibliæ, sicut patet in aliis moralibus; tenetur enim quilibet cavere omne peccatum mortale, tamen non tenetur scire omnia peccata mortalia, quia maximi vix sciunt, et hoc, cum sint opiniones de aliquibus, an sint peccata mortalia, an non; sic licet non quilibet tenetur explicite scire omnia credibilia, tamen tenetur vitare errorem. Unde circa illa quæ prædicantur in Ecclesia communiter non sunt opiniones, et si simplex potest illud apprehendere, tenetur explicite illud credere.

6\.

Ad secundam. Nihil tenendum de fide, nisi Ecclesia id teneat.

Ad aliud, dicendum quod si aliqua de novo proponuntur ab aliquo, qui tenet vicem doctoris, non tenetur quis assentire, sed tenetur neutri parti assentire, sed prius tenetur consulere Ecclesiam, et sic errorem vitare, quia vel intelligit hoc, et tunc tenetur vitare errorem; vel non intelligit, et tunc tenetur neutri parti assentire, quousque illud Ecclesia prædicaverit. Similiter est in moralibus, non tenetur assentire hoc esse peccatum, nec esse licitum, quousque Ecclesia dixerit, si ibi sint opiniones, sed debet se tenere in communi. Sed ubi una opinio dicit aliquid esse peccatum mortale, et alia opinio dicit quod non est peccatum, est difficile.

Ad tertiam.

Ad aliud, majores in Ecclesia obligant se ad plura ex hoc, quod accipiunt sibi statum alios illuminare et docere.

SCHOLIUM II.

Fides implicita Christi fuit necessaria omni tempore, Act. 4. *Nec enim aliud nomen est sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*. Est communis, et habetur ex cap. 3. 4. et 5. ad Roman. ad Galat. 2. et 1. Corinth. 10. At fides explicita Christi ante Evangelium non fuit necessaria; August. 19. contra Faust. cap. 14. fuit tamen post Evangelii promulgationem · est contra Soto et Veg. citatos, sed tenet D Thom. hic, quæst 2. art. 2. Gabr. quæst. unica art. 2. Sed multi putant (ubi est invincibilis ignorantia) sufficere fidem Christi implicitam, pro quo plures citavi in Oxon. in Scholio hic num. 9. Doctor explicat non esse idem credibile : *Christus nascetur*, et *Christus natus est*, et quomodo ista materialiter sunt idem.

7\.

Sed tenebanturne antiqui habere fidem circa ista ? Dicit Magister quod non fuit unquam aliquis salvus, nisi in fide mediatoris, qui est caput Ecclesiæ, et nullus salvatur sine capite. Sed ista credulitas de mediatore potest esse explicita sic, quod ipse est Deus et homo, et talis persona, et sic natus et passus, etc. et sic credere explicite non fuit necessarium, sed implicite credere quod aliquis est mediator indistincte, sive sit homo, sive Deus, vel alius quisquam. Secundum hoc necessarium fuit semper credere mediatorem necessarium, non autem quæ persona esset, nec quis modus satisfaciendi ; et qui erant in lege Mosaica, magis tenebantur credere quam præcedentes. Et antiqui tenentur habere actum ad quem inclinat habitus, et qui per doctrinam exprimitur a majoribus, qui habent doctrinam a Deo immediate fere ; et

Fides mediatoris implicita fuit necessaria ante Evangelium.

tunc majores tenentur audire illos, et tunc tenentur illi ad hoc credendum. Sed non ita explicite tenebantur docere, sicut modo docemur, quia non habuerunt fidem ita expressam, vel non habuerunt sic immediate a Deo, nec proinde tenentur expresse docere, et ideo non tenentur alii quæcumque horum posita ista distinctione credere sicut nos.

Sed fuitne fides Patrum (si fuerat in eis) circa hoc quod *Christus esset moriturus*, de eodem credibili, de quo nostra fides ?

8. An fides Patrum vet. Test. fuerit de eodem de quo nostra ?

Aliqui dicunt quod idem verum, et eadem propositio est : *Christus fuit moriturus*, et de eodem credibili, de quo nostra fides. Alii dicunt quod idem verum est, et eadem propositio : *Christus fuit moriturus*, et modo *est mortuus*, quia eorumdem extremorum eadem est unio ; hîc sunt eadem extrema, scilicet *Christus* et *mors* ; tamen credo quod hoc non est verum secundum Logicam. Unde non est de eodem credibili, quia hæc vera est modo : *Christus est natus*, hæc est falsa : *Christus est nasciturus* ; ideo non est eadem complexio, quia eadem complexio non est vera et falsa. Cum igitur Abraham credidit secundum, nos primum, non credimus idem, quia non est eadem propositio : *Christus est nasciturus*, et *Christus est natus;* et sicut propositio de præsenti, de præterito et futuro non est eadem, nec idem objectum credibile formaliter.

Item, hæc est necessaria : *Christus est natus*, quod est de præterito, et hæc fuit tunc contingens : *Christus est nasciturus*, et ideo nostrum *credere* est de necessario, istorum autem de contingente. Ideo non est idem credibile, cum eadem propositio non sit simul necessaria et contingens ; tamen est de eodem materialiter, quia extrema istarum complexionum eadem sunt. Unde possumus in hoc verbo *est*, ut tertium adjacens, concipere significatum, vel unionem sine modo considerandi illius verbi, scilicet præteriti vel futuri, quia unio extremorum potest concipi, scilicet significatum hujus verbi *est*, ut est tertium adjacens sine modo considerandi, scilicet temporis. Unde accipiendo in se, et concipiendo compositionem, non solum abstrahendo ab omni modo significandi, sed abstrahendo ab omni ordine ad tempus. Sic de eodem est fides nostra, et istorum, quia pro eodem potuerunt concipere : *Christus est nasciturus*, tamen quia respectus consequentes sunt alii, ideo complexiones sunt aliæ formaliter per comparationem ad tempus præteritum et futurum.

Christus nascetur, et natus est, sunt idem materialiter, et quomodo ?

9. Ad 1. argum. principale. Fides non facit assentire sine doctore, et quare ?

Ad primum, licet Deus daret habitum credendi, non assentiret quis creditis, nisi doceretur immediate a Deo, vel ab Ecclesia ; habitus enim scientiæ inclinat ad objectum, quia causatur ex evidentia objecti ; sic non est hîc, quia habitus non includit objectum. Et ideo oportet habere doctorem, qui suppleat vicem objecti, ut patet in baptizato de novo, et non edocto, qui etsi apprehendat *mori* et *resurgere*, et faciat compositionem, non assentit quod sit possibile, nisi doceatur.

Ad secundum.

Ad aliud non valet, cum Angeli omnes non possint cognoscere omnia naturaliter, quæ homo superna-

turaliter, tamen Deus secundum ordinem quandoque revelat. Tamen credo quod beata Virgo fuit illuminata de aliquibus, dè quibus non illuminatur Angelus, et tunc tenetur credere ; sed minores distincte non sciverunt, ideo non tenebantur distincte credere.

Maria fuit illuminata plus quam Angeli.

Ad tertium.

Ad aliud, non tenetur credere, nisi propositum per doctrinam, verum est, sed secundum aliquos, omnia dicebantur tunc quæ nunc.

10.

Si quæratur, quid sit subjectum fidei ? Patet responsio, quod intellectus est subjectum ejus, quia perfectio prima ipsius intellectus est fides.

Si dicas, tunc crederet quis sine voluntate, et sic voluntas non erit causa aliquo modo, quod est contra Augustinum tract. 26. in Joan. *Quia credere non potest nisi volens,* dico quod habitus scientiæ non inclinat ad assensum, nisi sit evidentia objecti, quæ habetur aliunde. Hîc autem, et si objectum proponitur, non est habitus infusus sufficiens ad assentiendum objecto, nisi sit habitus acquisitus per doctrinam, vel doceatur a Deo, et in talibus homo non assentit nisi volens, quia persuasio cogit intellectum suum, ideo respectu fidei acquisitæ est voluntas causa aliquo modo.

Non sufficit habitus infusus ad assensum sine doctore.

Sed quid de Deo ? Dico quod potest causare assensum certum in intellectu, et si intellectus sit certus quod Deus causavit istum conceptum in se, non est in potestate ejus ut dissentiat revelato, tamen est in potestate voluntatis ut intellectus consideret hoc quandoque, et potest impedire ne consideret.

SCHOLIUM III.

Putat Doctor, ut quis per habitum fidei eliciat actum, non esse necessarium actum voluntatis (saltem supernaturalem) neque habitum talem ; primo, quia potest quis opinari sine his ; secundo, non sunt alii habitus infusi voluntatis, nisi charitas et spes, et hi non præcedunt fidem. Adde quod credimus Romam et Jerusalem esse sine actu, vel habitu voluntatis. Item, dæmones credunt sine ulla pia affectione in voluntate. Contra hoc objiciuntur multa, pro quorum solutione vide in Oxon. Scholium hic quæst. 2. num. 2. et Doctores ibi post titulum quæstionis citatos pro hujus rei solutione. Aliud hic ait Doctor, voluntatem non posse imperare intellectui ut assentiat sine ulla ratione. Est contra Cajet. 1. 2. quæst. 65. art. 4. Sed manifeste verum, alioquin posset voluntas tollere omnem metum et tristitiam imperando intellectui, ut proponat nullum esse horum causam, et semper delectari jubendo ut proponantur delectationis causæ, etsi in rei veritate non sint ; item, posset sine ulla ratione tollere omne dubium. Tertio, est contra Aristotelem 2. de Anima text. 65. ubi ait, *posse nos phantasiari quodlibet, non tamen opinari.* Quod hic ait in fine, *fidem augeri actibus nostris, sed non actibus fidei,* intelligendum est de actibus fidei præcedentis charitatem, si præcedit, vel alias informis, quia subdit actum relatum ad augmentum fidei illam augeri, etsi actus ipsius fidei sic referantur per charitatem (ad hanc enim spectat hujusmodi relatio) augebunt, sicut actus aliarum virtutum.

11.

D. Thom. in lib. 3. d. 23. art. 3. q. 1.

Sed si fides est in intellectu, requiriturne aliquis habitus supernaturalis in voluntate ? Dicitur quod sic, quia quando actus perfectus dependet a duobus principiis, oportet illa principia perfecta esse. Assensus autem intellectus per fidem, est actus supernaturalis, et dependet ab intellectu et voluntate, quia ad hoc quod aliquis credat, oportet quod concurrat actus voluntatis, cum secundum Augustinum ut proxime citatum : *Cætera potest homo nolens, credere autem non nisi volens.*

Contra, habitus supernaturalis in voluntate non ponitur, nisi spes vel charitas ; sed fides infusa potest manere sine charitate informis, nec requiritur alius habitus supernaturalis in voluntate, quia voluntas potest habere causalitatem suam respectu actus credendi ex fide acquisita.

Opinari quis potest sine habitu in voluntate.

Item, si intellectus habet habitum opinionis potest opinari, licet voluntas non habeat habitum ; igitur si habet fidem acquisitam, quam potest habere sine habitu supernaturali in voluntate, et similiter infusam, potest credere sine habitu in voluntate.

12. Voluntas non potest facere ad actum fidei, sufficit quod voluntas non contra movea.

Ad argumentum, dico quod a voluntate non movetur, sicut a causa immediate supplente vicem objecti, nam non possum credere mihi ipsi, ut si dicat mihi voluntas, credo quod hæc astra sunt paria ; ideo certum est quod voluntas nec sic movet sine objecto. Non potest movere me ad videndum sine oculo, nec sine causa potest movere ad actum alterius potentiæ, et dico quod credibilia movent aliquo modo quandoque ex fide infusa ; unde posita fide acquisita, non est voluntas necessaria. Habita enim apprehensione terminorum, et facta compositione et fide acquisita, quam causat voluntas, et fide infusa inclinante, non virtute objecti, sed virtute voluntatis habet intellectus, unde credibilia moveant ad actum credendi. Dices, non sufficit tamen, sed cum fide acquisita et infusa, voluntas movet ad actum. Dico quod sufficit quod non contra moveat contra fidem acquisitam.

Ad illud, quod solet objici de instrumento, si virtus motiva potest agere perfectius cum cultello acuto quam cum obtuso, igitur alia virtus requiritur cum virtute motiva in quantum agit cum uno et cum alio, non sequitur ; ita enim voluntas potest imperare actum perfectum perfecti objecti, sicut actum imperfectum imperfecti objecti, sine aliquo addito in ipsa.

Dices, in principali movente requiritur aliquid, ut actio sit perfectior ; igitur et secundo modo movente, quæ instrumentalis est. Dico quod minor est falsa ; non enim omne agens secundum est instrumentale agens. Similiter licet in diversis instrumentis vel causis secundis sunt diversæ dispositiones, non tamen oportet in principali agente differentem esse perfectionem.

13. Unde fidei unitas, varie dicitur.

Sed quæritur de unitate fidei, an sit unus habitus ? Dico quod objectum dat unitatem habitui scientiæ, quia in illo includuntur omnia objecta illius habitus. Unde in quidditate lineæ ex parte objecti, ut est partiale agens, includitur prædicatum de illa, et principium et conclusiones ; et ideo totus habitus de linea est sicut inclinans ad considerationem lineæ, et ille est unus virtualiter ad inclinandum et considerandum omnia de linea, licet habitus partiales sint alii de diversis conclusionibus et principiis. Sed habitus iste non est ex evidentia objecti, ideo ex objecto non habet unitatem, sed a testificante, vel ab unitate rationis assentiendi, cujus ratio est veritas asserentis, vel ab unitate illius de quo sunt diversa credibilia secundum diversas opiniones

prædictas in ista quæstione. Vel secundum tertiam viam, potest dici habitus unus formaliter ex se, quamvis illud effective habeat a Deo, et non habeat unitatem ab objecto. Unde primum objectum est veritas prima, ut remota, vel ut de quo sunt articuli.

Objectum fidei.

Fides an possit augeri.

Sed potestne fides augeri? Dico quod sic, a Deo immediate, a quo causatur ; meritorie potest augeri per actus nostros, non tamen per actus fidei, sed per actum alium relatum ad augmentum fidei, ut ad finem ab ipso movente.

Sed probatur quod effective possit a nobis augeri, quia firmius assentimus actu ; dico quod illud est bonum argumentum ad probandum fidem acquisitam augeri per actus nostros ; illud enim augetur, quo faciliter assentimus, tamen de fide infusa non concludit.

DISTINCTIO XXVI.

DE SPE

QUÆSTIO UNICA.

Utrum spes sit virtus Theologica a fide et charitate distincta ?

Alens. 3. *p. q.* 75. *m.* I. *et* 2. D. Thom. *hic q.* 8. *art.* 2. *et* 2. 2. *q.* 17. *art.* 15. D. Bonavent. *hic art.* 2. *q.* 3. Richard. *art.* 3. *q.* I. *et* 2. Durand. *q.* I. Gabr. *q.* I. Vasq. I. 2. *d.* 86. *c.* I. *et* 3. *p. d.* 47. *cap.* 2. vide Scot. 2. *Met. q* 2. *et* 3. In quibusdam hæc quæstio discrepat a textu Oxoniensi.

1. Arg. primum. Quod non, quia spes est passio quædam secundum Philosophum, 2. *Ethic. c.* 5. Sed nulla passio est virtus Theologica, cum passio non sit nisi in virtute sensitiva ; igitur, etc.

Secundum. Item, virtus Theologica non est in nobis, nisi a Deo infundatur aliquid in nobis ; sed sine hoc quod Deus nobis aliquid infundat, possumus habere spem acquisitam sufficientem, et ex illa naturaliter acquisita possumus certitudinaliter sperare præmium a Deo. Patet, quia ex naturalibus certitudinaliter speramus promissa ab homine ; ergo quanto magis a Deo ; ergo, etc.

Tertium. Item, est medium malitiarum desperationis et præsumptionis ; igitur si est virtus, erit moralis, non Theologica, quia in illa non potest esse excessus et defectus, ut puta inter extrema et medium. Quod hujusmodi virtus non sit in medio, patet, quia habet Deum pro objecto ; respectu autem Dei non potest esse excessus, ut homo nimis diligat eum, vel credat, etc.

Quartum. Item, sicut intellectus est unum perfectibile, ita voluntas est aliud ; igitur cum unum perfectibile sufficienter perficitur una perfectione, ita et reliquum ; et ideo tantum sunt duo perfectibilia respectu perfectionum supernaturalium, scilicet voluntas et intellectus, et hæc ratione unius objecti ; igitur erunt tantum duæ supernaturales perfectiones, cum ad duo perfectibilia respectu unius objecti numero sufficiant duæ perfectiones, et voluntas sicut perficitur charitate, ita intellectus fide.

Objectio. Dices, tres sunt partes imaginis, ideo requiruntur tres virtutes distinctæ, ut tota imago perficiatur.

Solutio. Contra, tunc virtus Theologica esset in intellectu alia a fide, ita quod fides in intelligentia, et spes in memoria, et una tantum esset in voluntate ; hoc autem falsum est ; non enim est spes in memoria, quia ut communiter ponitur, non est virtus intellectualis.

Contra 1. Cor. 14. *Nunc autem manent fides, spes, charitas.*

SCHOLIUM I.

Ponuntur variæ sententiæ de spe ; prima fuit, non distingui a charitate. Secunda, non distingui a fide. Tertia, quod includit utram-

que, quia per spem expectamus gloriam, et expectatio spectat ad intellectum, et desideramus eumdem, et hoc spectat ad voluntatem; sed rejiciuntur hæ sententiæ ex illo, 1. Corinth. 14. *Fides, spes, charitas tria hæc, etc.*

2. Opinio asserens spem non distingui a fide et charitate. Ratio 1.

Hic posset dici quod non oportet ponere spem virtutem distinctam a fide et charitate, quod primo probatur a parte voluntatis sic: Voluntas per charitatem sufficienter disponitur supernaturaliter ad habendum omnem actum sibi possibilem; igitur nullus alius actus est sibi possibilis per alium habitum, qui est distinctus a charitate. Probatio antecedentis, quia omnis actus voluntatis est *velle* vel *nolle*, et hoc respectu tam præsentis quam absentis. Ad omnem autem talem sufficit sola charitas; igitur frustra ponitur habitus alius. Major est evidens. Minor probatur, quia ad omne *velle* ordinatum respectu ultimi finis, quem respicit virtus Theologica pro objecto, se extendit charitas, quia non est volitio ordinata nisi præsentis vel absentis, et hæc volitio est actus fruendi vel desiderandi; sed idem habitus potest esse sufficiens quiescendi voluntatem ordinate in objecto, et desiderandi illud ordinate, quia secundum Augustinum 9. de Trin. cap. ult. *Idem appetitus quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ;* igitur ad omne *nolle* ordinatum sufficit, quia eodem ordinate, quo vult volitum, despicit disconveniens, vel contrarium, quia 1. de Anima text. 85. *rectum est judex sui et obliqui,* quia *nolle* non convenit ordinate, nisi inquantum despicit aliquod incompossibile voluntati rectæ et ordinatæ; ergo, etc.

3. Secunda.

Item, secundo probatur a parte intellectus, sic, nam si esset aliquis habitus, non posset poni in intellectu primo, quia nullus habitus habet actum, nisi respectu actus, quem respicit potentia in communi, in qua fundatur hujusmodi habitus. Unde cum actus intellectus in communi sit *intelligere,* respectu objecti supernaturalis non est nisi *credere*; igitur, etc.

Duo modi dicendi de spe.

Potest dici quod spes includit utrumque in ratione sua, quia spes est expectatio certa beatitudinis; ergo. Potest dici quod spes est habitus, quo expectamus, expectatio includit certitudinem ex gratia et auxilio, quæ pertinet ad intellectum, et ita non est alius habitus a fide, et etiam includit desiderium non habiti, et sic idem est cum charitate, et sic potest dici rectus habitus includens utrumque.

Tertia.

Item, secundum habitum spei dicitur aliquis certus, ideo dicitur intellectualis habitus. Similiter aliquis dicitur decipi, quando scilicet credit se non posse assequi beatitudinem, scilicet desperans. Unde magis revocandus est ab errore in intellectu, quam ab alia inordinata voluntate.

4. An spes sit habitus formaliter.

Sed estne spes aliquis habitus formaliter? Quod non probo, quia non est formaliter alius habitus de universali, et alius de particulari, ut de ista: *Omnis homo justus est salvandus*; et de ista formaliter: *Petrus justus est salvandus,* licet singulariter varientur; sed per fidem credo omnem justum formaliter salvandum; ergo etiam de ista, *ego, si finaliter sum justus, ero beatus,* erit fides; hujusmodi est actus

spei ; ideo non est virtus distincta a fide.

Objectio. Dices quod non erit habitus omni modo idem, quia futurum facit quod sit aliud objectum, ideo requirit alium habitum.

Solutio. Contra, si respicit aliquid ut formaliter futurum objectum, ita quod futuritio sit de ratione objecti sui, tunc erit temporale objectum, et ita respicit temporale ut temporale objectum ; igitur si in hoc differunt, quia spes respicit hoc, ut conferendum, non erit virtus Theologica.

5. Item, præteritio non variat objectum, neque habitum ; ergo neque futuritio ; ergo idem habitus fidei erit de præteritis et de futuris.

Posset dici, tenendo istam conclusionem, quod sicut tantum sunt duæ potentiæ in natura natæ attingere Deum sub ratione habitus per actus elicitos, scilicet intellectus et voluntas, sic sunt tales duæ perfectiones supernaturales sufficienter disponentes istas potentias respectu actuum tendentium in Deum sub ratione objecti, et sicut una potentia perficitur a fide, sic alia a charitate. Respectu tamen alicujus objecti includuntur ambo illi habitus in uno habitu, non dico in uno habitu formaliter, sed aggregatione ; et sic spes unitate aggregationis potest dici tertia virtus, tamen est essentialiter habitus idem, qui est fides. Et quamvis fides sit præsentium, præteritorum et futurorum, et spes tantum futurorum, ex hoc non habetur quod sit alius habitus essentialiter, sed in hoc specificat fidem, et contrahit, ut fides sub ratione, qua tendit ad futurum, dicatur spes. Sed ista via non placet, quia videtur contraria doctrinæ Sanctorum.

Spes non est unus habitus formaliter, sed aggregatione secundum aliquos.

SCHOLIUM II.

Alia sententia tenens spem esse virtutem moderativam passionis, qua tenditur in bonum futurum æternum, rejicitur, quia sic esset virtus moralis. Sententia Henrici, spem distingui a charitate, quia hæc est in concupiscibili, illa in irascibili, non ut repellat nocivum, sed ut fortificet concupiscibilem, ne resiliat a bono arduo prosequendo, probatur late variis rationibus. Hanc et singulas rationes ejus, latissime refutat Doctor.

6. Aliorum opinio. Est alia via, quæ dicit quod est virtus, quia est moderamen passionis, quæ est de futuro bono, respectu cujus est spes, quia ista passio indiget moderatione.

Contra, ista opinio non ponit spem, nisi acquisitam, quia habitus moderans respectu rationis, est acquisitus formaliter, quia ut sic, est magis contra malum futurum, quam circa bonum increatum.

Dicitur quod imo est Theologica, quia ista est respectu æternorum.

Contra, spes ut est moderativa passionum, est species virtutis moralis ; ergo, etc.

7. Henric. ait spem esse virtutem a charitate et fide distinctam. Probatur primo. Etsi ista positio posset teneri, quia tamen auctoritates Sanctorum sunt in contrarium, aliter dicitur, quod spes est virtus distincta a charitate, licet utraque sit in appetitu, quia una est in irascibili, alia in concupiscibili, et utraque in voluntate. Quarum distinctio probatur sic : Objectum irascibilis est bonum arduum, et objectum concupiscibilis bonum delectabile, et ista, ut sunt conditiones boni, ut nunc, sunt objecta distincta, ita ut sunt conditiones boni simpliciter, non solum pro nunc sunt objecta distincta ; ergo

sicut possunt esse objecta irascibilis et concupiscibilis, ut sunt nunc bona, quæ ponuntur in parte sensitiva, ita possunt esse objectum eorumdem in parte intellectiva, ut sunt bona simpliciter; ergo sicut appetitus sensitivus potest tendere in bonum sub ratione ardui, et sub ratione delectabilis, ut nunc, et sic dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita et appetitus rationalis potest tendere in objectum sub ratione ardui, vel sub ratione delectabilis simpliciter, ut sic voluntas divideretur in irascibilem et concupiscibilem; ergo erunt duo habitus perficientes partes illas, et habitus erunt distincti.

Secundo

Item, unusquisque experitur quod existens in quiete contemplationis, quæ ad concupiscibilem spectat, nititur repellere id quod est suæ contemplationis impedimentum, ne auferat delectabile, et minuat delectationem, eo quod de impedimenti præsentia tristatur, sicut sunt occupationes exteriores. Igitur cum voluntas habet impugnare impedimentum sui concupiscibilis, sicut et appetitus sensitivus, et actus ejus, quo impugnat impedimentum actus concupiscibilis, pro tunc minuit, donec perfecte amovit impediens, et cum una vis non sit sui ipsius impeditiva, oportet ponere istam vim esse aliam.

8.
Tertio.

Item, sicut convenit moderate et juste concupiscere, ita et irasci secundum appetitum, dico intellectus; cum igitur objectum proprium irascibilis non sit bonum sub ratione formali boni, sed magis aliquid displicens, quod est ratio appetendi vindictam, ut patet in distractione Philosophi, videtur quod ad aliam tum pertineat, quam ad illam, quæ absolute tendit in bonum volendo, vel in malum nolendo.

Quarto. Irascibilis in nobis habet tres actus secundum Henricum.

Hoc idem alio modo ostendunt sic, quasi narrando, irascibilis in nobis habet tres actus præcedendo concupiscibile, quia vel impedimentum actu inest, et sic dolet et tristatur, tunc enim irascibilis exequitur actum impugnandi impedimentum sedando concupiscibilem, ut possit quiescere. Unde sic excludit dolorem impugnando impediens delectabile, vel quia delectatio inest, quam timet amittere, et sic irascibilis fortificat ea excludendo timorem. Tertio passiones contrarias repellit, sive impugnat impedientia delectationem. Hæc omnia inveniuntur in voluntate, quia aliquando impedientia quietem contemplationis insunt actu, et tunc tristatur.

9
Quinto.

Item, actus contemplationis in viatore amitti potest, dum inest, ideo timet, amovendo quæ possent impedire, ideo motus carnis insurgentes et impedientes expugnat; igitur est impugnatrix, et hoc cum delectabile est præsens; quando autem est absens concupiscibilis habet desiderium ad illud, nec esset efficax respectu illius consequendi, nisi irascibilis amoveret impedimenta, ut acquiratur. Cum igitur hæc omnia sint in irascibili et concupiscibili in appetitu sensitivo, similiter et in voluntate, nam omnia hæc possunt concupiscibilia in voluntate esse; ideo necessaria est sibi irascibilis, quantum ad ista omnia; igitur cum ista sint in voluntate et respiciant objecta distincta, secun-

dum hoc dicitur poni duplex virtus in voluntate, et hoc etiam respectu Dei, qui habet istas rationes distinctorum objectorum respectu boni ardui ; igitur arduum bonum requirit in appetitu sensitivo habitum, per quem fortificat concupiscibilem, ne forte resiliat a bono concupito.

Sexto. Item, irascibilis est per se confortativa concupiscibilis, quia propter hoc ponitur ; ergo nata est confortare eam, et fortificare, ne a bono arduo resiliat. Vel potest major sic fieri : Omnis ratio in objecto repulsiva concupiscibilis, requirit spem, habitum, vel virtutem in irascibili, per quam fortificat concupiscibilem respectu cujuslibet, respectu cujus potest a prosecutione boni delectabilis resilire ; sed non solum concupiscibilis resilit propter nocivum occurrens, sed propter difficultatem ardui in objecto ; igitur non solum est fortificativa concupiscibilis respectu nocivi insurgentis, sed respectu boni ardui delectantis ; igitur necèsse est ponere in irascibili spem, pèr quam habilitetur, non solum ad expugnandum nocivum, ut vindicet concupiscibilem, sed ut fortificet concupiscibilem, ne resiliat a bono arduo sequendo.

10. Contra illam opinionem arguo, et primo contra primam rationem, quæro quid intelligit per bonum arduum, aut bonum, an forte quod est absens, aut quod est supra facultatem naturæ, sic quod excedat virtutem naturalem illius, respectu cujus dicitur arduum, aut quia appretiabile super naturam ostenditur? Si primum detur, non habebit ista vis aliquem actum in his, quia nihil eis est absens. Similiter per hoc non esset alia vis a concupiscibili, quia ad eamdem vim pertinent actus delectationis de aliquo, ut est præsens, et actus desiderii circa idem objectum, ut absens.

Delectatio et desiderium ad eamdem vim spectant.

Item, nec secundo modo, quia charitati possibile est tendere in aliquid sub ratione excedentis facultatem possibilis aliunde acquiri nisi alterius auxilio, cujus est postea quiescere in illo per actum intentionis. Cum igitur iste actus maxime conveniat Deo respectu sui ipsius, maxime poneretur in voluntate divina vis irascibilis, et si non propter primum actum, tamen propter secundum, quod est *tenere*, qui est altero principalior, tanquam ad quem alius ordinatur.

11. Item, si irascibilis et concupiscibilis sint duæ vires, erunt in Deo secundum rationem distinctæ ; sed si arduum isto modo esset objectum irascibilis, non essent in Deo, quia Deus non habet aliquod objectum excedens naturalem potentiam hujusmodi ; ergo restat tertium, scilicet ut dicatur bonum arduum, quia est appetibile exsuperans omne aliud ; sed isto modo maxime erit objectum charitatis, charitas enim inter omnes virtutes maxime appretiat Deum, quia facit inhærere amore amicitiæ, et vincit omnia alia, nec potest plus appretiare, quam ut objectum in infinitum ; igitur ostendit arduum non distingui specie a delectabili, et per consequens non distinguitur spes a charitate magis, quam arduum a delectabili.

Charitas maxime appretiat Deum.

Item, appretiabile non potest intelligi, nisi aut quia actu appretiatum, et hoc non valet ad rationem

formalem objecti, quia fit actualiter per appretiationem passivam, scilicet ex actu quo præfertur omnibus diligendis, quod facit charitas ; ergo non distinguitur ab aliquo actu concupiscibilis. Alio modo acceptatur aptitudinaliter tantum appretiatum, scilicet quia aptum natum appretiari tanquam ad substratam rationem appretiabilitatis, ut quia est bonum infinitum, quod est bonum in summo, et inquantum est bonum præferendum omnibus aliis, et sic adhuc maxime ad illud ordinatur charitas.

12. Dices, irascibilis est vis quædam concupiscibilis, quia concupiscibilis est, ut potentia irascibilis.

Contra, in essentialiter ordinatis, et per se, illud, quod addit super alterum, et contrahit ipsum, est nobilius eo, sic patet in descensu in linea prædicamentali. Si igitur bonum divinum, ut sic contractum, ut appetibile arduum, sit objectum spei, erit actus spei nobilior actu charitatis, qui respicit primum bonum, ut ordinate volendum, eo quod aliquid addit, quod est falsum.

Item, quod male assignatur objectum irascibilis, probatur, quia primus actus ejus, est *irasci*, nam et ei adæquatur ; igitur quilibet actus ejus, est quoddam *irasci* ; sed nullum *irasci* respicit bonum arduum, ut objectum *ex* 2. *Rhetoricæ*, ubi dicitur quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis, propter appetentis parvipensionem a quocumque fiat*.

Quid sit ira.

Item, in irasci est appetere vindictam, sive illud appetere habeat pro objecto punitionem, sive illud quod punitur, neutrum est arduum ; ergo, etc.

13. Item, contra secundam rationem, ubi ait, quando aliquis insurgit ad expugnandum vitia, quando voluntas vult quiescere in delectatione contemplationis, non est actus concupiscibilis, quia impeditur delectatio.

Contra, prius concupiscibilis quiescit, quam irascibilis impugnat ; igitur non impedit concupiscibilitatem, cum adjuvet eam, sed, secundum eum, quod expugnat vitium, impedit quietem in contemplatione ; ergo, etc.

Dices, *irasci* est propugnare, ut post quietem maneat cum delectatione.

Contra, quod natum est impedire delectationem positive agendo, illud est expugnandum, ut delectatio sit in quiete ; sed impediens non agendo, sed repugnando facit sic, quod si esset delectatio, non inesset, quia opponitur sibi, et tale oportet cavere et fugere, non expugnare, ut malum velle ; igitur cum vitium impediat delectationem repugnando, non agendo, debet expugnari fugiendo, sed illa vis fugit vitium, quæ amat honestum, quæ est concupiscibilis.

Illa vis fugit vitium, quæ amat virtutem.

SCHOLIUM III.

Sententia Doctoris, spem esse virtutem Theologicam, a fide et charitate distinctam. Probat primo esse virtutem, ex parte objecti et circumstantiarum. Secundo, esse Theologicam, quia ejus objectum est Deus in se, esto requirantur aliquæ conditiones, vel circumstantiæ, ut sit Deus objectum, positis conditionibus requisitis ad virtutem Theologicam. Probat *desiderare* non esse actum intellectus, quia non est *intelligere*, neque charitatis, et per consequens, virtutis spei. Vide in Oxon. Scholium hic num. 17. ubi ostenditur hanc conclusionem videri de fide ex hoc cap. lib. citato, et Trident. sess. 6. cap. 6. et 7.

14. *Auctoris opinio.* Dico quod spes est virtus Theologica alia a charitate et fide, quod ex actu patet. Experimur enim in nobis nos posse habere aliquem actum expectandi bonum infinitum a Deo liberaliter se communicante, et hoc mediante gratia prævia collata, et meritis ; sed ille actus non est actus charitatis, nec fidei, nec alicujus virtutis moralis ; est igitur actus alicujus alterius virtutis, quam dico *spem*. *Actum sperandi summum bonum esse ordinatum.* Quod autem actus iste sit ordinatus, patet ; est enim hoc ordinate appetendum quoad substantiam actus, quia talis boni est voluntas capax de se, et per illud perfectibilis in se ; et etiam quoad circumstantiam agentis est ordinatus, quia convenit hoc agenti ex ratione voluntatis, quæ est capax summi boni. Quod autem iste actus sit bonus per circumstantias, patet ; habet enim objectum bonum, et est a causa bona, ut a Deo, scilicet causa efficiente conferente, et a gratia et meritis dispositive. Et similiter est ordinatus quoad omnes alias circumstantias ; ergo ad ipsum potest esse virtus ista appetitiva. Et est Theologica, quia habet Deum pro objecto immediato, quia per hunc actum desidero bonum infinitum, nec per aliquid additum habetur, quin Deus sit objectum illius actus. Licet enim desidero bonum istud esse meum, adhuc bonum infinitum est objectum, quia non recedo ab actu desiderandi ipsum.

15. Dices, si spes respicit bonum, ut appetibile mihi, sic erit objectum temporale tantum.

Dico quod etsi per fidem credo de æterno, ut de Deo, tamen credo alia temporalia de eo, ut eum esse incarnatum, passum ; igitur non hoc est contra veritatem Theologicam ; sic est hîc.

Dices, ut dicitur *meum bonum*, est objectum complexum, quid est igitur illud quod citra objectum additur?

Respondeo, dicitur tantum respectus, non realis, nec rationis, scilicet causatus ab intellectu, sed causatus a voluntate. Omnis enim virtus collativa potest causare respectum in objecto, etiam si respicit objectum, ut non existens, potest causare respectum rationis, et voluntas est formaliter collativa, sicut et intellectus ; voluntas enim diligit hominem ipsum referendo ad Deum. Ista collatio ponit respectum in objecto, cui accidit existentia, sicut et objecto intellectus. Sic ergo desidero bonum mihi, id est, in ordine ad me, quod addit respectum quemdam, non realem, sed appetitivum, ideo non minus est Dei ut objecti immediate sic, quod desideratur a Deo, quia ad conditionem agentis non variatur conditio objecto, sicut nec cum video album, a quocumque illud conferatur.

16. *Absentia non est de ratione objecti spei.* Dices, *desiderare* est respectu boni absentis, ut sic igitur non erit objectum virtutis Theologicæ.

Dico quod objectum esse præsens vel absens, non est de ratione objecti Theologici, quantum ad id quod est ratio formaliter movendi potentiam, sicut nec in actione naturali corporalium approximatio, vel non approximatio est de ratione formali agentis et passi, sed tantum forma absoluta, mediante qua agens actuat efficaciter passum, licet sit conditio requisita actualis. Ideo male dici- *Idem ob*

jectum spei et fidei.

tur, spes vel fides respicit objectum absens, visio vero præsens, quasi aliud objectum sit spei, et aliud fidei et visionis, sicut remotum et propinquum. Idem est objectum ignis, qui ad aliquam distantiam causat perfectam caliditatem, et ad majorem distantiam causat temperatam. Hoc non diversificat rationem agentis ex parte agentis, sed manet idem, scilicet calor, ut est actus, et perfectus ad se. Similiter per eamdem formam, Sol causat radium rectum sic approximatus, et per recessum ad oppositum causat reflexum, tamen eodem modo forma est sibi præsens, aliter tamen subjecto, quia primo per lineam rectam ; secundo modo per reflexam. Similiter de objecto speciei et tentionis, differunt secundum rationem præsentiæ et absentiæ objecti, licet possint aliquando magis differre, tamen hoc non est ratio differentiæ specificæ in eis. Sic iste actus est immediate circa Deum, ut objectum sibi præsens, et virtus, a qua immediate elicitur talis actus, est circa Deum, ut objectum immediate ; igitur est virtus Theologica, si hoc sufficit.

17\. An fides et spes acquisitæ sint virtutes Theologicæ?

Sed videtur quod non sufficit, tunc enim fides acquisita, et spes acquisita essent virtutes Theologicæ, quia respiciunt Deum immediate, et sub eadem ratione objecti, quod probatur, quia istæ virtutes fides et spes non sunt virtutes morales , ergo Theologicæ ; ergo non repugnat virtuti acquisitæ, quod potest esse Theologica. Si hæc conditio sufficit, propositum habetur ; si autem non sufficit, sed dicatur requiri quod respiciat veritatem divinam, ut primam regulam suam, sicut moralis virtus respicit prudentiam, quæ est regula humanorum actuum, et ideo oportet ut aliquid detur, cur iste actus spei innititur immediate pro regula, si dicatur, inquam, quod fides acquisita sufficit ad hoc, contra, tunc spes acquisita, et charitas acquisita essent virtutes Theologicæ.

Ad virtutem Theologicam, tria requiruntur.

Ideo ultimo sciendum, quod ad virtutem Theologicam, si stricte accipiatur, tria requiruntur, quod, scilicet respiciat Deum pro objecto, et quod respiciat eum ut regulam immediatam ; et hoc etiam posset pertinere ad fidem acquisitam, et per consequens ad spem, quæ per cognitionem dirigitur in fidei objectum, et ideo illud ; quo solum et ultimo distat virtus Theologica ab acquisitis, videtur esse, quod non tantum respiciat Deum, ut immediatum objectum, et ut immediatam regulam, sed supra hoc, ut immediatam causam, scilicet quod sit immediate ab ipso infusa, quod non convenit virtuti acquisitæ. Si igitur spes respicit Deum, ut objectum immediate, et regulam divinam ut cognitam, potest nihilominus causari a Deo immediate, cum sit actus animæ secundum superiorem portionem, quia non potest summe perfici sine ea, sicut cum ea, et cum spe acquisita, sequitur quod sit virtus Theologica, non tamen potest naturaliter probari fidem vel charitatem infusam inesse homini.

Fides Theologica respicit Deum, ut objectum, et efficiens.

18\. Patet igitur quod respectu istius actus *desiderare* ponitur virtus Theologica secundum omnes conditiones, quæ non est fides, nec charitas. Non fides, quia actus iste non est actus intellectus, quia non

aliquod *intelligere*, sed *deside-e*; sed omnis actus intellectus est *elligere* quoddam.

tem, nec actus charitatis. Proba-: Charitas est suprema virtus, et ncipium diligendi est supremus or habilis; sed amor amicitiæ perfectior amore concupiscentiæ, a habet nobilius objectum, et eralius se habet, unde charitas amor perfectissimus Dei; igitur or amicitiæ actus ejus est; igitur charitate velle Deo bonum in se, actus primus est charitatis, et est esse summus, medius et mus. Sine isto *desiderare* potest e actus charitatis, et potest esse nmus et infimus sine desiderio, o *desiderare* non est actus chari-is. Quod autem potest esse in-us gradus sine eo, patet. Potest m aliquis habere actum amandi um remisse, intendendo scilicet, tunc desiderare.

Item, potest esse summus, non enim oportet voluntatem habere duos actus simul, cum unus non intendit alium, sicut nec summe agere, quando agit libere, ita nec respectu omnium oportet agere.

Item, gradus amoris in summo non includit actum desiderii, quia Deus summe diligit se et nos, sic tamen, quod non concupiscit nos. Restat igitur ut alia Theologica virtus secundi actus sit spes a fide et charitate distincta.

19. **Bonum utile non est primum appetibile.**

Item, in voluntate est affectio justitiæ, et affectio commodi. Secundum istas duas affectiones habet duos actus, et tunc duo objecta. Primum autem bonum appetibile formaliter est bonum delectabile et honestum, quæ habent rationes diversas secundum se. Bonum utile dicit respectum ad ista, ideo non est primo appetibile; sic igitur aliquid amatur ab alio in se, et etiam amatur sibi amanti, scilicet concupiscenti, et isti actus sunt secundum istas duas affectiones, et istos actus concomitatur duplex ratio boni, qua possit sic et sic appeti. Charitas igitur, cum sit virtus excellentissima, perficit voluntatem secundum perfectius, et secundum actum perfectissimum, hoc est *amare*. Si autem voluntas non esset libera, nihil amaret nisi sibi commodum; igitur charitas non est principium elicitivum formaliter, nisi actus amicitiæ. Spes respicit bonum commodum speranti; ergo non spero Deum esse bonum in se, sed esse bonum mihi, et secundum istas duas affectiones sunt duo actus isti. Sed cum charitas perficit voluntatem secundum rationem nobilissimam, perficit secundum actum amandi in se. Spes secundum desiderium propter commodum, et sic est alia virtus, sive alius actus; tamen idem objectum est objectum fidei et spei, charitatis, visionis et tentionis, etc. differens secundum relationes ad potentias; sed in idem absolutum sub eadem ratione absoluti tendunt omnes isti actus. Et ideo prima distinctio non est ratio objecti, nec distinguit spem a charitate, quia idem objectum habent, sicut patet, sed distinguuntur, ut *supra* patet. Spes enim est expectatio, expectare formaliter est desiderare concomitante actu intellectus, quo creditur hoc possibile expectare.

Charitas non dicit nisi amorem amicitiæ.

Igitur hoc bonum tantum ex gra-

jectum spei et fidei.

tur, spes vel fides respicit objectum absens, visio vero præsens, quasi aliud objectum sit spei, et aliud fidei et visionis, sicut remotum et propinquum. Idem est objectum ignis, qui ad aliquam distantiam causat perfectam caliditatem, et ad majorem distantiam causat temperatam. Hoc non diversificat rationem agentis ex parte agentis, sed manet idem, scilicet calor, ut est actus, et perfectus ad se. Similiter per eamdem formam, Sol causat radium rectum sic approximatus, et per recessum ad oppositum causat reflexum, tamen eodem modo forma est sibi præsens, aliter tamen subjecto, quia primo per lineam rectam ; secundo modo per reflexam. Similiter de objecto speciei et tentionis, differunt secundum rationem præsentiæ et absentiæ objecti, licet possint aliquando magis differre, tamen hoc non est ratio differentiæ specificæ in eis. Sic iste actus est immediate circa Deum, ut objectum sibi præsens, et virtus, a qua immediate elicitur talis actus, est circa Deum, ut objectum immediate ; igitur est virtus Theologica, si hoc sufficit.

17. An fides et spes acquisitæ sint virtutes Theologicæ?

Sed videtur quod non sufficit, tunc enim fides acquisita, et spes acquisita essent virtutes Theologicæ, quia respiciunt Deum immediate, et sub eadem ratione objecti, quod probatur, quia istæ virtutes fides et spes non sunt virtutes morales , ergo Theologicæ ; ergo non repugnat virtuti acquisitæ, quod potest esse Theologica. Si hæc conditio sufficit, propositum habetur ; si autem non sufficit, sed dicatur requiri quod respiciat veritatem divinam, ut primam regulam suam, sicut moralis virtus respicit prudentiam, quæ est regula humanorum actuum, et ideo oportet ut aliquid detur, cur iste actus spei innititur immediate pro regula, si dicatur, inquam, quod fides acquisita sufficit ad hoc, contra, tunc spes acquisita, et charitas acquisita essent virtutes Theologicæ.

Ad virtutem Theologicam, tria requiruntur.

Ideo ultimo sciendum, quod ad virtutem Theologicam, si stricte accipiatur, tria requiruntur, quod, scilicet respiciat Deum pro objecto, et quod respiciat eum ut regulam immediatam ; et hoc etiam posset pertinere ad fidem acquisitam, et per consequens ad spem, quæ per cognitionem dirigitur in fidei objectum, et ideo illud ; quo solum et ultimo distat virtus Theologica ab acquisitis, videtur esse, quod non tantum respiciat Deum, ut immediatum objectum, et ut immediatam regulam, sed supra hoc, ut immediatam causam, scilicet quod sit immediate ab ipso infusa, quod non convenit virtuti acquisitæ. Si igitur spes respicit Deum, ut objectum immediate, et regulam divinam ut cognitam, potest nihilominus causari a Deo immediate, cum sit actus animæ secundum superiorem portionem, quia non potest summe perfici sine ea, sicut cum ea, et cum spe acquisita, sequitur quod sit virtus Theologica, non tamen potest naturaliter probari fidem vel charitatem infusam inesse homini.

Fides Theologica respicit Deum, ut objectum, et efficiens.

18.

Patet igitur quod respectu istius actus *desiderare* ponitur virtus Theologica secundum omnes conditiones, quæ non est fides, nec charitas. Non fides, quia actus iste non est actus intellectus, quia non

est aliquod *intelligere*, sed *desiderare*; sed omnis actus intellectus est *intelligere* quoddam.

Desiderare non est fidei, vel charitatis actus.

Item, nec actus charitatis. Probatio : Charitas est suprema virtus, et principium diligendi est supremus amor habilis ; sed amor amicitiæ est perfectior amore concupiscentiæ, quia habet nobilius objectum, et liberalius se habet, unde charitas est amor perfectissimus Dei ; igitur amor amicitiæ actus ejus est ; igitur ex charitate velle Deo bonum in se, iste actus primus est charitatis, et potest esse summus, medius et infimus. Sine isto *desiderare* potest esse actus charitatis, et potest esse summus et infimus sine desiderio, ideo *desiderare* non est actus charitatis. Quod autem potest esse infimus gradus sine eo, patet. Potest enim aliquis habere actum amandi Deum remisse, intendendo scilicet, nec tunc desiderare.

Item, potest esse summus, non enim oportet voluntatem habere duos actus simul, cum unus non intendit alium, sicut nec summe agere, quando agit libere, ita nec respectu omnium oportet agere.

Item, gradus amoris in summo non includit actum desiderii, quia Deus summe diligit se et nos, sic tamen, quod non concupiscit nos. Restat igitur ut alia Theologica virtus secundi actus sit spes a fide et charitate distincta.

19. Bonum utile non est primum appetibile.

Item, in voluntate est affectio justitiæ, et affectio commodi. Secundum istas duas affectiones habet duos actus, et tunc duo objecta. Primum autem bonum appetibile formaliter est bonum delectabile et honestum, quæ habent rationes diversas secundum se. Bonum utile dicit respectum ad ista, ideo non est primo appetibile ; sic igitur aliquid amatur ab alio in se, et etiam amatur sibi amanti, scilicet concupiscenti, et isti actus sunt secundum istas duas affectiones, et istos actus concomitatur duplex ratio boni, qua possit sic et sic appeti. Charitas igitur, cum sit virtus excellentissima, perficit voluntatem secundum perfectius, et secundum actum perfectissimum, hoc est *amare*. Si autem voluntas non esset libera, nihil amaret nisi sibi commodum ; igitur charitas non est principium elicitivum formaliter, nisi actus amicitiæ. Spes respicit bonum commodum speranti ; ergo non spero Deum esse bonum in se, sed esse bonum mihi, et secundum istas duas affectiones sunt duo actus isti. Sed cum charitas perficit voluntatem secundum rationem nobilissimam, perficit secundum actum amandi in se. Spes secundum desiderium propter commodum, et sic est alia virtus, sive alius actus ; tamen idem objectum est objectum fidei et spei, charitatis, visionis et tentionis, etc. differens secundum relationes ad potentias ; sed in idem absolutum sub eadem ratione absoluti tendunt omnes isti actus. Et ideo prima distinctio non est ratio objecti, nec distinguit spem a charitate, quia idem objectum habent, sicut patet, sed distinguuntur, ut *supra* patet. Spes enim est expectatio, expectare formaliter est desiderare concomitante actu intellectus, quo creditur hoc possibile expectare.

Charitas non dicit nisi amorem amicitiæ.

Igitur hoc bonum tantum ex gra-

tia et meritis conferendum a Deo, non posset homo sine spe sperare. Ideo spes est virtus, qua desidero mihi bonum proveniens ex gratia et meritis, non quæ insint, sed quæ primum sperantur ut objecta.

Describitur spes.

SCHOLIUM IV.

Contra conclusionem tenentem, *desiderare* esse actum spei, et non fidei aut charitatis, objicit quintupliciter. Habet doctrinalia optima in solutionibus. Vide Doctorem in Oxon. hic num. 18. ubi clarius solvit ista.

20. Objectio prima.

Contra solutionem, cum dicimus quod *sperare* sit desiderare, desperans desiderat beatitudinem, quia tristatur de amissione beatitudinis; ergo optat eam, licet non speret.

Secunda.

Item, quod iste actus potest esse a charitate; eodem enim habitu possum amare aliquid in se, et concupiscere sibi bonum, hoc est manifestum; igitur cum ex charitate amo me amore amicitiæ, possum concupiscere et desiderare bonum mihi, quod non est præsens; igitur, etc.

Tertia.

Item, si spes est tantum ad actum concupiscendi, igitur cum iste actus ordinetur in bonum infinitum, utor fruendo, et sic vitium, et non virtus.

Quarta.

Item, si solum ponitur spes ut concupisco mihi beatitudinem, cum hoc sit naturale, et respectu naturalis non sit virtus, igitur multo minus erit habitus supernaturalis.

Quinta.

Item, cum spes in se non sit virtus dans meritum, ergo actus sperandi erit elicitive a spe, et imperative a charitate, ut sit meritorius, ergo oportet voluntatem sic habere duos actus respectu ejusdem. Vel sic formetur ratio, cum de beatitudine supernaturali possumus habere spem naturaliter acquisitam, posita demonstratione objecti, scilicet ut est summum bonum et commodum nobis, spes elicitur tum et a charitate imperatur; igitur duo habitus ejusdem rationis simul erunt in eadem potentia.

21. Ad object. primam.

Concedendo hanc conclusionem ultimam, quod cum meritum sit a charitate, vel imperative, vel elicitive, tamen non elicit actum sperandi, sed imperat, et hoc est per velle; dico ad formam argumenti primi quod *velle* conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eveniat volitum conditionatum; desperans autem, conditionaliter vult beatitudinem, id est, desiderat eam, si posset eam attingere, et quia intellectus errans ostendit sibi illam tanquam impossibilem attingi, tristatur. Exemplum, projiciens merces in mari voluntarie, non projicit merces voluntate absoluta, sed conditionata. Vide solutionem alibi in majori opere *hac dist. et distinctione* 15. Præterea, quando est desiderium conditionatum de eodem, non stat per eum, quin sit volitum absolutum; sed quia intellectus errans dicit id possibile, a parte intellectus est prima radix ostendens id impossibile, et ideo oportet persuadere quod credat; unde *sperare* non est *credere* concomitans actus fidei acquisitæ vel infusæ; unde actum sperandi præcedit illa intellectio necessario. *Sperare* enim est *desiderare* absolutum; desperans vult conditionaliter tantum, si posset contingere.

Actum sperandi præcedit actus fidei.

22. Ad secundam.

Ad aliud per charitatem possum amare; igitur et concupiscere bonum. Dico quod sicut charitas pro

objecto respicit Deum in se tendendo in Deum, ita quorumcumque actuum reflexorum est principium eodem modo tendentium in objectum; principium enim actus recti est principium actuum reflexorum tendentium in objectum sub eadem ratione. Si igitur eliciendo ex charitate diligo Deum in se, ita diligo me diligere Deum, ut in se, non ut mihi bonum eodem modo quo volo Deum amore amicitiæ, et volo bonum sibi sub eadem ratione, non ut commodum, sed ut justitiam.

Idem principium actus recti et reflexi.

Ad tertiam.

Ad aliud, ordinare bonum ad aliud, nec ut in quo id aliud habet bonitatem, nec in quo consummatur uti, sed ordinare abundans bonum ad bonum deficiens, ut communicetur illi perfectio, sic est ordinare fruitionem ad ea quæ est ad finem, hoc non est uti fruendis, sed actus spei ex se bonus, licet non sit meritorius, nisi ut charitas ordinat in Deum, vel aliter sic, quod sicut summum bonum est realiter bonum nostrum, licet non referatur ad nos relatione reali, sicut est realis Dominus noster, creator noster, et hoc apprehendit intellectus referendo eum ad nos relatione reali, quæ est in appetitione realiter, non solum respectus rationis, licet hujusmodi apprehensio collativa præsupponitur, ut sit præsens potentiæ ad movendum, non tamen est ratio movendi voluntate.

Quomodo non sit inordinatum, Deum in nos ordinare ut facit spes. Vide in 1. d. 1. q. 3, in 2. d. 6. q. 2.

Sic igitur iste habitus distinguitur non solum per respectum rationis, sed in eo quod est realiter summum bonum nobis. Et per hoc patet ad rationem superius, scilicet quod charitas est ratio ordinatæ motionis circa Deum, verum est, ut in se referendo in ipsum, sed spes refert ipsum ad nos, ut bonum nostrum.

23.

Ad quartam. Possumus desiderare beatitudinem ex naturalibus, sed non sufficit.

Ad aliud, beatitudinem in via volo ex naturalibus, quia actus desiderandi, quando apprehenditur, statim est volitio; sed istud bonum mihi non habetur ex sola inclinatione naturali, sed ex ista, et spe acquisita potest haberi, sed non est perfectissima sine spe infusa.

Unde et spes acquisita sicut fides non habet meritum, nisi ut moderatum et imperatum.

Ad quintam.

Ad quintum et ultimum, concedo quod voluntas habet duos actus et duas virtutes, qui sunt subordinati, et charitas elicit unum actum, et imperat alium.

Ad argum. 1. in princip. q.

Ad primum principale, dico quod sicut objectum præsens amatum in sua præsentia imprimit passionem, scilicet delectationem, et objectum oditum imprimit dolorem, sic quando non est præsens, ex tali delectabili imaginato, passio secundum *quid* imprimitur; si autem est malum absens, causat timorem, sic non loquimur hîc de spe. Nomina enim ad placitum sunt, spes enim, quæ est virtus, respicit donum æternum apprehensum et desideratum ex libera datione Dei, mediante dispositione, cum gratia scilicet, et meritis.

Differentia delectationis, doloris, Et timoris.

Ad secundum. Virtus infusa dat substantiam.

Ad aliud, spes acquisita potest firmiter expectare promissum Dei, non tamen ita firmiter sicut spe, virtute scilicet infusa; unde pono virtutem infusam dare substantiam actus cum firmitate, facit et perfectiorem actum, quam fieri posset per aliam virtutem naturaliter.

SCHOLIUM V.

Docet in virtute Theologica dari medium, non ex parte objecti, sicut in mortali, non ex parte actus, sed ratione adjuncti, ut qui cito credit, vel propositis rationibus bonis nolit credere. Item, qui sine meritis sperat, vel iis positis non sperat, vel qui se applicat ad amandum Deum, quando ad alia tenetur. De hoc 1. 2. quæst. 64. art. 4. vide in Oxon. hic Scholium num. 23.

24. *Ad tertium. Quomodo virtus Theologica est in medio?*

Ad aliud, cum dicitur, non est medium participans extrema. Virtus Theologica potest esse media, ut fides est medium inter levitatem et pertinaciam, sicut liberalitas inter prodigalitatem et avaritiam.

Ad probationem, dico quod virtus Theologica est in ratione media, quia aliquis potest nimis assentire, et nimis peccare propter hoc. Angeli forte peccabant, cum desiderabant minus beatitudinem, et non cum circumstantiis debitis.

Dices, est objectum infinitum; igitur non potest quis excessive agere circa ipsum. Non sequitur, in virtutibus moralibus est excessus in objecto et in actu.

Sic non potest esse in objecto excessus in virtute Theologica.

Ad quartum. Ad ultimum, dico quod intellectus duas habet partes imaginis, imago etiam non attenditur penes illa quæ possunt habere actus, sed penes originationem.

Non enim sunt duæ partes imaginis in intellectu, quia sunt ibi duo, quibus ago, quia non gigno actione de genere Qualitatis, sed gigno agendo actione de genere Actionis.

Intelligentia agit actione de genere Qualitatis, non actione de genere Actionis.

Vel non sunt duæ partes in intellectu elicitivæ operationum, sed parens et proles.

DISTINCTIO XXVII.

DE CHARITATE

QUÆSTIO UNICA.

Utrum ponenda sit charitas infusa?

August. *tract.* I. *in Joan. et* 15. *de Trinit. cap.* 18. Ambros. *epist.* 74. *et serm.* 26. *in Psalm.* 118. Hieron. *in cap.* 5. *ad Gal.* Chrysost. *hom.* 26. *in Acta.* Greg. *homil.* 27. *in Evangel.* Bern. *Serm.* 26. *in Cant.* D. Thom. 2. 2. *quæst.* 23. *art.* 3. 4. *et* 5. *et hic quæst.* 2. *art.* 4. D. Bonavent. *art.* I. *quæst.* I. Richard. *art.* 6. *quæst.* I. Gabr. *quæst.* I.

1. Argumentum primum. Circa distinctionem vigesimam septimam quæritur: *Utrum necesse sit ponere aliquem habitum infusum, virtutem Theologicam, qua diligatur Deus super omnia?* Quod non, quia habitus si poneretur, esset amor amicitiæ, quia amare aliquid maxime in se est actus amicitiæ; sed hoc est falsum, quia secundum Philosophum, 8. Ethic. cap. 7. *Amor amicitia non respicit nisi pares;* non autem est paritas, sive proportio inter nos et Deum.

Secundum. Item, amare Deum super omnia est impossibile nobis; igitur respectu ejus non est virtus. Probatio consequentiæ ex Aristotele 9. Ethic. cap. 4. *Amicabilia, qua ad alterum sumpserunt mensuram ex amicabilibus ad se ipsum.* Antecedens probo, quia amicitia fundatur super unitatem; quanto igitur perfectior est unitas, tanto ratio diligendi major. Nihil enim carius sibi, quam ipsummet, quia hoc maxime unum; igitur nihil aliud potest tantum diligi.

2. Tertium. Item, quidquid possumus ex natura, non oportet imponere virtutem Theologicam; sed ex natura possumus Deum diligere super omnia; non autem nos in summo, quia ista ratio non dictat nos esse summum diligibile, sed solum Deum.

Quartum. Item, habitus est, quo delectabiliter et faciliter possumus operari; sed per habitum acquisitum possumus ita Deum diligere super omnia sine habitu infuso.

Quintum. Item, si per actum charitatis diligi potest Deus super omnia, igitur per frequentes actus charitatis potest causari in nobis amicitia ejus, qua summe diligatur; sed substantia actus non est ab habitu charitatis; igitur ante per charitatem non summe diligebatur.

Sextum. Item, si Deus est summum bonum, habitus amicitiæ infusæ et acquisitæ, essent duo habitus ejusdem speciei, quia objecta eorum sunt ejusdem rationis; non autem differunt per efficientes formaliter.

Ratio ad opposit. Contra, Magister in littera, et Augustinus *de Doct. Christ.* 4. *et* 5.

SCHOLIUM I.

Ostendit primo, amare Deum super omnia, esse actum maxime ordinatum. Secundo, objectum charitatis non esse Deum, qua bonum nostrum, neque qua bonum in se, et simul bo-

num nostrum ; et fuse refutat quæ pro his duobus dicendi modis afferuntur.

3. Actum diligendi Deum super omnia esse ordinatissimum.

Ad quæstionem, tria sunt videnda : Primo, de actu diligendi Deum super omnia, an sit actus rectus? Secundo, quod objectum formale respicit? Tertio, utrum ex naturali habitu possit talis actus haberi. De primo, dico quod talis actus diligendi Deum super omnia est actus rectus, et secundum rectam rationem ordinatus; tum quia consonum legi naturæ; tum quia consonum Scripturæ, quia est præceptum primæ tabulæ; tum quia consonum rationi rectæ, quæ dictat summum bonum summe diligendum. Quia omnis potentia habens aliquod objectum commune adæquatum, natum est habere actum perfectissimum circa supremum contentum sub eo, in quo omnia alia includuntur, sicut visus circa colorem, et lumen intellectus circa principia prima, quibus maxime adhæret, et in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones posteriores.

Ita igitur se habet voluntas ad summum bonum respectu eligibilitatis omnium posteriorum, quod respectu ejus naturaliter nata est habere actum dilectionis in summo, et ideo patet quod iste actus est ordinatus.

4. Objectum actus diligendi. Opinio D. Thom. 2. 2. q. 23. art. 4. q. 6. art. 3. et aliorum.

De secundo, scilicet objecto formali istius actus, dicunt aliqui quod Deus, ut est principium et finis naturæ, est objectum dilectionis, vel amicitiæ naturalis ; ut autem est finis supernaturaliter, et principium, sive ut summum bonum nostrum beatificum, sic est objectum dilectionis gratuitæ virtutis Theologicæ, ita quod Deus inquantum beatificans, est objectum formale hujus habitus Theologici ; ut vero dans *esse* naturæ, est objectum amicitiæ naturalis.

Rejicitur primo.

Contra primum: Summum bonum, ut objectum perfectissimum, quod potest haberi, accipitur sub ratione perfectissima, alioquin sub ratione minus perfecta esset magis diligibile. Sed perfectissima ratio diligibilitatis Dei non est secundum rationem comparationis ad nos, inquantum scilicet bonum nostrum, ut beatitudo nostra ; tum, quia sic amatur ex effectione commodi, scilicet quia bonum nobis, non quia bonum in se ; tum, quia etiam ratio nostra dictat ipsum esse summe diligendum ex affectione justitiæ, inquantum est summum bonum, etsi per impossibile non esset bonum nostrum ; igitur hoc est ratione infinitatis suæ, non ratione qua beatificat me vel te.

Deum in se et non quia bonum nostrum, esse objectum charitatis.

5. Secundo.

Item arguitur: Vel ponitur summe diligibilis a nobis, quia aptitudinaliter est bonum nostrum, aut quia actualiter, ita quod illa beatificatio, quæ est bonum nostrum, aut dicit respectum aptitudinalem, aut actualem. Si primo modo, ratio diligendi est tantum ex summa bonitate ejus in se, ad quam ista aptitudo consequitur, non ex aptitudine tanquam formali ratione, quia aptitudo non habet aliquam rationem objecti aut perfectionis, nisi ex natura ad quam consequitur. Patet in natura gravis, cujus ad locum deorsum aptitudo, quæ ex forma gravis consequitur, non dicit nisi perfectionem gravitatis ; igitur ipsa aptitudo ad beatificandum non potest dicere diligibilitatem, nisi quæ est boni in se, ad

quod quasi ad fundamentum consequitur, quia illa aptitudinalis ratio non potest esse perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, sed inest propter fundamentum.

Si autem sit summe diligibilis, quia actualiter est bonum nostrum, prout dicit respectum actualem, cum hoc non ponat in eo nisi respectum rationis ad creaturam, sicut omne temporale, secundum hoc respectus rationis esset formalis ratio diligibilitatis, quod falsum est.

6. *Aliorum opinio.* Aliter dicitur, quod hæc duo oportet concurrere in ratione summe diligibilis, scilicet quod sit summum in se, et in comparatione ad nos, scilicet summum bonum nostrum. Primum non sufficit per se ad hoc, quod sit objectum charitatis.

Refellitur. Contra, si per impossibile poneretur alius Deus, qui non creasset nos, et non esset glorificator noster, adhuc esset summe diligibilis a nobis, quia summum bonum, ex hoc quod summum, absolute esset maxime diligendum, quod non potest admitti, quia tunc essent duo diligibilia super omnia. Deinde, sequeretur quod majus bonum post illud summum bonum magis diligendum esset, et sic non teneretur quilibet diligere maxime se post Deum, sed aliud majus bonum, cum præcisa ratio diligibilitatis sit bonum in objecto, et sic Petrus esset magis diligibilis a me quam egomet, quod falsum est.

7. *Tertia opinio.* Item, dicunt quod bonitas in aliquo alio participata a Deo, in se est bonum per essentiam, et ad illud omnino ordinatur ut ad finem, ideo bonitas per essentiam participata formaliter, et sic includens utrumque in se est ratio objecti summe diligibilis alicui per charitatem.

Refutatur. Contra, objectum charitatis Dei et meæ est idem, sicut beatitudo mea et sua habet idem objectum et visio, quia potentia non quietatur, nisi in summo et perfectissimo sub communi objecto adæquato, et id tantum quietat omnes tales potentias. Sed Deus non est objectum charitatis suæ, ut includendo, quod est bonum mihi, nec includendo ut bonum sibi; unde amare se non retorquendo secundum rationem ad se, est primus actus; unde beatus et formaliter diligendo se propter se, non concupiscendo sibi.

Unius per se habitus est una per se ratio objecti. Item, quod duæ rationes formales ponantur unius objecti, videtur mirabile, nam unius habitus per se est una formalis ratio objectiva per se, licet multa coexigantur, ita quod si per impossibile, illud unum formale, quod non est conjunctum, esset separatum; nihilominus tunc esset per se objectum, sed est charitas per se habitus unus; ergo, etc.

Item, si formalis ratio diligibilitatis ex charitate esset bonum diligenti, ut bonum nostrum, aut igitur ut efficiens bonum nostrum, aut ut bonum habitum? Si secundo modo, tunc coincidit cum prima opinione. Quod nec primo modo, scilicet quod non ut efficiens, nec ut beatificum sit ratio objecti, videtur, quia actus charitatis primus est actus amicitiæ, quæ est respectu boni in se, non ut efficientis bonum diligenti, vel aliam perfectionem.

SCHOLIUM II.

Docet primo Deum esse objectum charitatis in se, ut diligibilem amore amicitiæ, seu affec-

tione justi. Vide eum in Oxon. hic num. 7. et quæst. I. prolog. et I. dist. I. quæst. I. et 4. dist. 49. quæst. 2. 11. et 12. ubi docet intellectum et voluntatem non quietari, nisi in perfectissimo contento sub objecto adæquato. Secundo, ait quod ratio accidentalis objecti adæquati, est redamatio, seu Deum amasse nos, et hoc præcedit actum amicitiæ, alliciens ad eum. Tertio, ponit aliam rationem magis accidentariam, nempe quod Deus sit objectum, quatenus beatificum. Vide exemplum de pulchro visibili, quo rem declarat in Oxon. hic num. 9. Quarto, resolvit charitatem esse virtutem infusam Theologicam, qua anima secundum portionem superiorem perficitur in ordine ad Deum amandum amore amicitiæ.

8. Determinatio Scoti de objecto charitatis.

Dico ergo quod in objecto charitatis est considerare tria, scilicet ipsam rationem essentialem, vel formalem objecti secundum se. Secundo, aliam conditionem accidentalem primam actui. Tertio, aliam conditionem magis accidentalem naturalem consequentem et concomitantem actum.

Ratio summi boni in se, objectum charitatis.

Primum est ipsa ratio summi boni secundum se, nam sub eadem ratione est bonum summum charitatis objectum Dei et nostri; sed prima ratio diligibilitatis in ordine ad propriam voluntatem, non est quia sit bonum mihi vel tibi, nec etiam sibi; et hoc pertinet ad affectionem commodi, ut potest ibi distingui secundum modum nostrum intelligendi ab affectione justi. Unde prima et perfectissima ratio objectiva diligibilitatis in Deo est absoluta bonitas sua, ut est bonum in se, quia sic amatur amore amicitiæ, ut si esset visibile infinitum, quælibet visio videret illud esse videndum quantum posset.

Sic hanc essentiam Dei infinitam quilibet intellectus potest judicare esse summe diligendam.

Unde stante in Deo ratione hujus essentiæ infinitæ, stat ratio diligendi Dominum super omnia. Ut tamen bonum est meum vel tuum, vel suum, est diligibile amore concupiscentiæ, qui non potest esse actus perfectissimus voluntatis.

9. Et cum dicitur in secunda opinione : Si alius Deus esset, qui non creasset me, nec beatificaret me, diligerem eum super omnia. Dico, si sic, non esset charitas,[a] nec actus iste esset actus charitatis.

An majus bonum sit magis amandum.

Item, quando secundo arguitur, major sanctus, ut Petrus, magis diligendus esset. Dico, quandocumque essent colores ordinati, perfectissimus actus videndi necessario est circa perfectissimum visibile, tamen non oportet habere actus videndi secundum gradus objectum. Unde dico quod gratia major in aliis non quietat voluntatem meam, sed possum habere actum minorem, nec in eo est ratio eliciendi actum, sed hoc tantum est in primo objecto summe bono.

Amicitia est ad redamantem.

Secunda conditio, quæ est accidentalis et prima, præcedens actum amicitiæ, est in Deo amor mei, inquantum scilicet diligit me prius creando, et beatificando, et prout est bonum meum; et hæc ratio est præcedens actum amicitiæ nostrum. Unde amicitia est ad redamantem, et ideo secundario diligimus, tum quia bonum nostrum, tum quia est redamans, sicut et amamus aliquem amore amicitiæ, primo et per se, propter bonum virtutis in eo absolute, quia est formaliter amabilis in se amore amicitiæ secundum rationem rectam. Secunda redamatio ponit aliam rationem diligibilitatis ulteriorem magis accidentalem, sed

Duæ rationes accidentales objecti beatifici.

ad hoc hæc conditio est magis ipsi summo bono inquantum in ipso secundum se, quam inquantum mihi vel tibi; redamatio autem in aliquo homine virtuoso posita, ulteriorem dicit rationem diligibilitatis in se. Unde prima ratio diligibilitatis in Deo est honestum; secunda ratio est redamatio, quæ præcedit actum meum, nec potest esse perfectissima ratio diligibilitatis sine utroque horum; in Deo autem prima ratio diligibilitatis est honestas sua. Secunda ratio præcedens actum, est quia amavit nos creando, etc.

10. Tertia conditio est concomitans vel consequens actum, puta, non quia amavit dando gratiam, et alia, sed quia est bonum meum, inquantum attingitur per actum meum diligendi, hoc est, actu meo, et sic est beatificum objectum actualiter beatificans, et sequitur actum, ideo non est ratio objecti, sicut si tendo in album, ut quietet visum meum, illa ratio non est ratio objecti visus.

Ad quæst. secundum Scotum.

Ex hoc concedo quod respectu hujus actus potest poni habitus et Theologicus, quia est conformis regulæ actuum humanorum, et est respectu Dei, ut objecti, et infunditur a Deo, sicut prius * probatur de spe, quod sit habitus Theologicus, quia anima secundum portionem superiorem non perficitur perfecte a natura, sed tantum a Deo, ideo secundum omnes actus perfectos in portione superiori, oportet habere habitum Theologicum. Hic non est habitus concupiscentiæ, quo concupiscitur bonum sibi, sicut patet prius.

* Hic dist. 26. num. 14.

SCHOLIUM III.

Sententia D. Thom. et Henrici, charitatem ponendam, quia sine illa non potest Deus super omnia diligi. Goffredus oppositum tenet, quia pars plus amat totum quam se, ut patet ex ascensu gravis, ne detur vacuum, et quia manus se opponit ictui, ne frangatur caput. Doctor conveniens cum Goffredo in conclusione rejicit ejus rationes et exempla. Resolvit ergo posse nos ex naturalibus amare Deum super omnia, quia id recta ratio dictat, et fortis juxta rectam rationem exponit se morti ob publicum bonum, in quo plus amat illud quam se, quia pro conservatione illius vult suum non esse. Vide Doctor. in Oxon. 2. d. 28. et ibi Scholium.

11. De tertio articulo, dubium esse potest quid facit iste habitus infusus? Dicitur quod est necessarius tantum propter illam conditionem *super omnia,* quia sic non potest diligi Deus a nobis, nisi per habitum infusum. Omnis enim amor naturalis est per se ad bonum conveniens, quia ad perfectionem illud respicit, cujus est bonum, ideo est bonum commodum in communi, et proinde non diliget homo naturaliter aliquid plusquam se. Item, ex hoc amicitia ad alterum, quia est magis unum sibi, ideo dat omnino illum modum super omnia.

Vide Henr. quodl. 4. q. 2.

Contra hoc arguitur: Pars diligit magis totum cujus pars est quam se, unde grave ascendit, ut aqua, ut impleatur locus aeris propter bonum universi, ne sit vacuum. Similiter manus extenditur ad ictum pro capite, ne totum corpus intereat.

Goffr. quodlib. 4. q. 6.

Ista ratio non valet, totum amat se, et tamen magis amat partem, quæ magis est necessaria ad sui *esse,* ideo facit aliquid necessarium ad *esse* alterius partis et totius, quæ sunt necessaria magis sibi

quam alia pars; unde forma, quæ de se non est effectiva, stante illa natura non necessario efficit. Ideo sine alio modo non est forma in aqua movendi sursum, nec tunc causatur aliquid in aqua, quando movetur sursum, ne sit vacuum, nec erit in aqua omnino principium activum movendi aquam, sed aliquid aliud ab aqua movet eam sursum, vel universale movens; unde nunquam aqua corrumpet se propter salutem universi. Sic manus non exponit se, sed totus homo exponit manum pro capite, quod patet, quia proprio appetitu diligit se, nec manus suo motu movet se, exponendo pro capite, sed totus homo magis diligens caput quam manum, eam pro capite exponit. Unde exempla sunt ad oppositum.

12. Aliæ rationes Scoti. Posse non naturaliter diligere Deum super omnia.

Item arguo sic: Ratio naturalis existentis in puris naturalibus dictat aliquid esse diligendum super omnia, cum sit recta; non autem judicat diligendum, nisi sit diligibile; igitur si voluntas potest ex solis naturalibus sic illud diligere, haberetur propositum.

Item, 9. Ethic. *Fortis politicus propter bonum Reipublicæ debet eligere mortem,* licet nihil expectet post mortem; igitur si bonum communitatis est magis appetendum, quam bonum politici ab illo politico, igitur magis bonum in se, et communitati, naturaliter magis est diligendum quam aliquid aliud.

Fortis se exponens morti pro bono communi, plus diligit illud.

Dicitur, quod politicus diligit se magis tunc quam bonum commune, quia diligit se propter bonum, quia diligit summum bonum sibi ut virtutem. Unde fortis in illo actu se maxime diligit, quia in hoc faciendo habet summum actum virtutis, quæ est summum bonum sibi.

Contra, duobus propositis id magis diligitur, cui ut bene sit, eligitur aliud non esse; sed politicus vult se, et virtutes suas non esse, ut bene sit communitati; igitur, etc.

Item aliter, qui experiretur in se istum actum, sciret se esse in charitate, si habitus iste infusus est necessarius propter istam circumstantiam.

13. Quomodo Deum diligere possumus naturalibus viribus super omnia.

Dico igitur, in natura incorrupta potest iste actus haberi ex naturalibus. Potest voluntas creata diligere Deum super omnia, ut Angeli in pura innocentia intellexerunt Deum, et potuerunt sic diligere. Et substantia actus potest haberi sine eo quod dat charitas, quia intensio potest esse ex habitu acquisito, ita quod prompte potest iste actus haberi ex amicitia acquisita, sicut probat unum argumentum, ideo charitas dat acceptationem, et perficit potentiam.

Quæritur, si modo est intensior iste actus diligendi Deum super omnia propter habitum charitatis?

Dico, fervor et firmitas semper ex parte charitatis est intensior, non a parte voluntatis. Sed an natura corrupta, ut nostra, potest habere istum actum, dubium est.

14. Virtutes infusas ponendas, non ratione, sed fide constat.

Arguitur, igitur ad substantiam actus non requiritur habitus infusus. Dico quod anima secundum portionem superiorem, ut perfecte perficiatur, oportet dari illam perfectionem a Deo immediate, non enim a natura perficitur summe. Hæc tamen propositio est credenda, unde propter hæc sunt habitus res-

pectu omnium actuum portionis superioris animæ, non quia non potest habere tales actus ex naturalibus. Sed aliter est de isto habitu et aliis infusis; charitas forte est tota ratio acceptationis, et hæc circumstantia est respectu extrinseci, et dicit ordinem ad voluntatem divinam, non autem dicit intensionem in actu, sicut causa, sicut nec aliæ infusæ, sed est causa tamen partialis intensionis actus. Nec posset esse actus ita intensus, cæteris paribus, sine charitate, sicut cum ea; posito enim æquali conatu æque perfecto voluntatis, et habitu charitatis acquisitæ æque perfecto, cum istis et charitate potest elici intensior actus, quam cum illis et sine charitate.

15. De præcepto charitatis.

Sed estne actus hujus virtutis respectu hujusmodi objecti, sub præcepto? Videtur quod sic, Matthæi 22. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* et illud præceptum est affirmativum.

Contra, Magister in littera, hoc præceptum non impletur in via, sed ut videamus quo tendamus. Dico quod sic. Maximum mandatum est diligere Deum, quia cum actus præcepti affirmativi sit sub præcepto igitur et similiter iste actus, et in hoc, scilicet, nunquam facias contrarium, et in hoc facias pro tempore, et cum præcipit referre opera alia ad Deum, et non nisi diligendo, ideo debet aliquando necessario habere istum actum, sicut et honorare parentes, quando est opportunitas. Sed qualiter?

Super omnia cum omni intensione possibili.

Dico quod diligere super omnia debet haberi quandoque utroque modo, intensive et extensive; debemus enim aliquando diligere Deum cum tota intensione possibili, et appretiare eum super omnia. Non potest tamen hoc præceptum utroque modo impleri in via quoad omnes circumstantias, quæ indicantur per illas additiones, *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua;* totaliter enim non potest haberi nisi de objecto viso, et hoc sensu non oportet hîc Deum diligere super omnia. Sic intelligit Magister: *Cum tota anima,* etc

16. Ad argum. 1. principale. Amicitia stricte secundum Philosoph. est inter pares.

Ad primam rationem: Amicitia requirit unitatem pro objecto primario, sed pro secundario non requirit unitatem æqualitatis, quæ est unitas maxima. Unde secundum Philosophum, amicitia completa requirit aliquam æqualitatem, ideo non optat amico summa bona, nec sic improportionatur; sic non est amicitia ad parentes, sed aliquid majus est ad eos. Tamen amicitia est virtus, et requirit in diligente virtutem, et unitatem in objecto, ut habet rationem objecti. Ipsa etiam virtus, prout est respectu boni honesti, conjungit secundum rectam rationem potentiam cum objecto. Stricte autem dicta amicitia secundum Philosophum est ad æquales; large autem sumpta potest esse inter inæquales, quia tota illa virtus in voluntate, si sit habitus, qui inclinat ad objectum sub ratione virtutis, potest esse ad omnes. Sed sic non loquitur Philosophus, sed stricte.

Dico, tunc est amicitia ad excedentes, non tamen sicut ipse loquitur ibi. Habitum enim ponit ad excedentes, quem tamen non vocat amicitiam; tamen est amicitia, vel excellentior, cum una amicitia est

ad excedentes, et alia ad æquales, secundum ipsum *ibidem*.

17. Ad secundum. Signum amicitiæ si facias alteri quod tibi.

Ad aliud, nego assumptum. Ad probationem dico, signum est quod diligo amicum, si facio sibi quod mihi. Nec sequitur, ideo non possum magis diligere ipsum per velle illud magis sibi quam mihi. Unde sensus hujus, *amicabilia ad alterum*, etc. est, istud signum amicitiæ ad alterum est, si facio quod volo mihi fieri. Ad aliam probationem respondetur : Unitas maxima non sufficit ad maximum actum diligendi, nisi voluntatem, et bonitatis; et quia in me non est ratio summæ bonitatis, ideo possum aliud, ut Deum, plus diligere cum minori unitate. Aliter dicitur, non requiritur nisi unitas proportionis, quæ maxime est ibi.

Ad tertium.

Ad aliud, concedo antecedens, quod sine habitu Theologico infuso potest homo diligere Deum super omnia, nec tamen superfluit charitas.

Ad quartum.

Ad quartum, habitus non dat substantiam actus, sed facilitatem. Dico quod habitus infusus non solum dat facilitatem secundum illam perfectionem actui, quia est partialis, ideo potest aliquid aliud dare, scilicet intensionem et perfectionem intrinsecam actui cum alia causa, quod non potest sola, sed quoad hoc, ut habitus iste sit meritorius, est ut causa totalis.

Ad quintum.

Ad quintum, dico quod non potest acquiri ex actibus aliquis habitus ejusdem speciei cum charitate, licet posset acquiri aliqua amicitia tendens in Deum sub eadem ratione objecti, et etiam per actum similem, scilicet super omnia Deum diligendo.

18. Ad sextum. Charitas acquisita et infusa non sunt ejusdem speciei.

Ad sextum, dicendum quod amicitia acquisita et infusa non sunt ejusdem speciei, nec differunt tantum per efficientes causas, sed per suas naturas, quia habitus est perfectior habitu. Si autem ista acquisita esset infusa a Deo, non esset ejusdem rationis cum illa infusa, quia iste infusus habitus est talis, quod non potest causari a quacumque alia causa, nisi a Deo, unde non distinguitur tantum ab efficientibus, sed concluditur distinctio ex efficientibus, quia scilicet non potest esse habitus iste a voluntate, ut efficiente, infertur quod non est idem habitus cum alio, qui potest ab ea causari, sed differunt formaliter, non ab objectis. Unde non sequitur, si habitus distinguitur, et objecta, nec quia alius respectus est ad objectum in uno habitu, ergo et in alio.

19. Habitus infusus, nobilior est habitu acquisito.

Sed estne habitus iste infusus nobilior simpliciter omni habitu acquisito ? Dico quod sic simpliciter; non autem nobilior secundum proportionem ad objectum, quia objectum alterius virtutis, ut justitiæ, perfectius attingitur, quam Deus a charitate. Sed actus charitatis infusæ est perfectior quantum ad perfectionem, quam dat habitus, quia habitus iste semper inclinat ad primum objectum sub ratione sua, nec potest inclinare ipsum sub alia ratione, sicut potest amicitia acquisita, et quanto delectabilius inclinat, tanto est perfectior. Unde diligens Deum habitu infuso potest diligere eum, ut bonum commune, et vult eum diligi ab aliis ; non sic habitu acquisito, quo quis potest eum diligere ut privatum bonum sibi, et

Amor perfectior, qui vult habere condilectum.

amor est perfectior, qui vult habere condilectum. Unde habitus charitatis necessario est principium diligendi Deum, ut est diligibilis ab omni alio, sed amicitia acquisita potest esse respectu Dei, ut est bonum privatum sibi.

DISTINCTIO XXVII.

DE DILIGENDIS EX CHARITATE

QUÆSTIO I.

Utrum eodem habitu diligimus Deum, et proximum?

. Thom. 2. 2. *quæst.* 25. *art.* 1. *et* 3. *d.* 27. *quæst.* 2. *art.* 4. D. Bonavent. *ibi art.* 1. *quæst.* 2. *et art.* 2. *quæst.* 3. Richard. *art.* 6. *quæst.* 1. Aurel. *art.* 2.

1. Argum. 1. Quod non. Unus habitus est circa unum objectum, ergo cum homo sit aliud objectum; et aliud Deus, et tantum habitus charitatis est unus, quæ est virtus Theologica, ergo, etc.

Instantia. Dices, objectum primum est unum tanquam finis, unde Deus, qui est objectum primum, est unum tantum, et ideo habitus consimiliter erit unus, et aliud attribuitur illi. Alia enim sunt objecta secundaria, quæ habent attributionem ad objectum primarium, et ubi unum propter aliud, ibi unum tantum.

Contra. Contra, in speculativis est alius habitus respectu principiorum et conclusionum; veritas conclusionum attribuitur ad veritatem in principiis; igitur est alius habitus respectu finis et ejus quod ad finem. Item, si eodem habitu morali et uno, quo appeto beatitudinem, appeto objecta necessaria ad beatitudinem. Item, tunc omnium esset unus habitus intellectualis, et unus appetitivus. Patet *in quæstione sequenti.*

Ratio ad opposit. Contra est Magister in littera, et 1. Can. Joan. 4. *Qui diligit Deum diligat et fratrem suum.*

SCHOLIUM.

Habitum charitatis esse unum, quo Deus et proximus diliguntur, et per dilectionem proximi intelligit velle eum condiligere Deum. Explicat quare eodem habitu non possum scire Deum, et scire alium, scire eum; sicut eodem habitu diligo eum, et diligo alios diligere eum, quia possum velle alium velle quando non vult; at non possum scire alium scire, quando non scit, quia in secundo denotatur actum inesse alteri, in primo non.

2. Diligere proximum, est velle cum condiligere Deum. Dico quod sic, quia eodem actu volo, vel diligo Deum in se, et volo proximum Deum in se diligere; perfecte autem amans dilectum, vult eum diligi, et Deus, qui est bonum commune, non vult esse bonum particulare. Ideo habens habitum talem, cujus actus præcipitur in communi, quod possibile est fieri, potest diligere Deum, et proximum Deum diligere, quia velle eodem habitu possum tendere in objectum, et reflecti super illud; ergo eadem charitate possum diligere Deum, et velle proximum diligere Deum, et hoc est diligere proximum, quod est respectu honesti. Quod probatur ex hoc quod ista duo, scilicet *aliquid velle* et *diligere*, sunt ejusdem rationis. Simile hujus patet, quia eodem habitu scio, vel scire possum

aliquid, et scio me scire; ergo eodem habitu diligo, et diligo me diligere.

Objectio.

Contra, licet habitu, quo scio, scio me scire, tamen non possum reflecti super actum alterius, nec scio illud alium scire ; ergo talis habitus in intellectu non est reflexivus super actus aliorum intellectuum ; ergo nec actus voluntatis, alioquin cum scio me cognoscere, vel diligere Deum, possem scire quemlibet alium cognoscere aut diligere.

3.

Responsio. Aliud, scio ædificationem et aliud, scio ædificare.

Dicendum quod refert quando verbum *sciendi* constituitur cum actu verbaliter signato, et quando construitur cum actu nominaliter signato. Unde aliud est, *scio ædificationem*, et aliud, *scio ædificare*, quia cum dicitur *ædificare*, tunc scientia respicit actum ædificandi, ut possit egredi extra a me, ut actualiter existat. Quando enim construitur cum verbo infinitivi modi, denominatur reflecti super ipsum, ut elicitur actualiter, et sic non possum scire respectu alicujus scibiliter, nec possum per habitum meum scire quando alius est in actu elicito respectu ejus. Si autem fiat reflexio super actum rectum nominaliter, sive ut significatur esse in actu elicito, sive quia abstrahitur a conditionibus requisitis, ut verbaliter significatur, sic possum reflecti super actum ut eodem actu, quo intelligo intellectionem meam, et cujuslibet alterius, quia reflexio tantum hîc cadit super actum directum ratione quidditatis, sive in abstracto tantum, non inquantum actu inest, quod scire non potest. Unde non sequitur, scio ejus *intelligere*, sive intellectionem in abstracto ; ergo scio eum intelligere, sive scio in abstracto ; ergo scio eum intelligere, sive scire ; et in secunda propositione notatur quod scio actum intelligendi sibi inesse. Unde in actibus intellectus tantum potest fieri reflexio super actum signatum nominaliter, aut verbaliter in comparatione ad alios; sed ex alia parte in actibus voluntatis potest esse reflexio utroque modo. Eodem enim habitu possum velle Deum, et velle volitionem hanc in quocumque tam in me quam in alio, et volo me velle Deum, et quemcumque alium, quia hoc non designat volitionem inesse alteri, sed tantum designat me velle volitionem ejus inesse alteri, vel alterum velle eum, et ideo utroque modo potest esse in voluntate reflexio, et in intellectu tantum uno modo.

4.

Bonitas charitatis ab objecto.

Sed unde est bonitas istius habitus? Dico quod ab objecto. Volo enim Deo bene esse, et volo isti amorem ejus inesse, et ex consequenti volo sibi bona justitiæ, attingendo summum bonum in se, et ab aliis obsequium.

Ad argum. principale.

Ad argumentum in principio quæstionis, dico quod hujusmodi est unum objectum, neque enim proximus inquantum proximus, est ratio terminandi, sed bonitas divina et charitas est principium elicitivum diligendi Deum in se ; in actu tamen reflexo pro objecto proximo potest habere proximum, non sistendo ibi, sed ulterius tendendo in Deum ; nec est simile de principio et conclusione.

QUÆSTIO II.

An habenti charitatem necessarium sit diligere proximum?

Doctores citati quæst. præcedenti.

1. Differentia inter charitatem et gratiam.

Dico quod charitas est habitus, quo habens eam Deo est carus, et Deus sibi. Sed gratia est habitus, quo homo est gratus Deo, licet eodem sit carus Deo, et e converso. Possibile tamen est Deum esse carum sibi amore, qui est zelus, ut esset proprius sibi, ita ut esset zelotypus, et nollet habere condilectum, hoc est, nollet alium præter se diligere Deum, sed iste amor non est rectus. Probatio, Deus est commune bonum ; ergo natus est esse bonum mihi et aliis, quia est infinitus ; igitur volens Deum, qui debet esse commune bonum pluribus, esse proprium sibi et non alii communicari, inordinate vult.

Amor Dei zelotypus est inordinatus.

Item, iste amor zeli non esset perfectus, nec amor aliquis quousque diligens vult habere condiligentem eum, cujus amor sit sibi gratus, sed est amor inordinatus, quia secundum Augustinum 8. de Trinit. cap. 3. *Non est amor perfectus nisi diligens velit habere condiligentem* ; igitur, cum charitas non sit inordinata, quia infunditur a Deo, qui habet charitatem proprie, vult habitualiter Deum diligi ab omni alio, cujus amicitia est Deo grata. Si enim diligo aliquem, volo eum diligi ab omni eo, a quo vellem ego diligi, nec vellem eum diligere aliquem, quem ego nolo diligere. Et tunc habentem charitatem, necessarium est diligere proximum habere charitatem, eo quod non illius tantum est amicitia Deo grata. Unde necesse est habentem charitatem diligere proximum habitualiter in sensu comparationis, nam charitas est habitus inclinans ad dilectionem proximorum.

SCHOLIUM.

Ostenso amorem esse inordinatum, si nollet Deum ab aliis condiligi, resolvit quod debemus velle Deum amari a Beatis, nec non a viatoribus in communi. Non est tamen quod in particulari, respectu hujus vel illius, ad id ligemur de per se, nisi adsit necessitas quasi extra, ut si viderem aliquem ad Dei odium vehementer tentatum, et sperem tali actu Deum ei succursurum. Docet de potentia absoluta stare posse odium proximi cum amore Dei.

2. Sed estne necessarium habenti charitatem actualiter diligere proximum ? Dico quod aliquis est proximus, cujus amicitia est Deo grata, sicut electi et beati illi simpliciter loquendo, sunt cari, et hoc certitudinaliter habemus quod sunt diligendi. De damnatis autem certum est quod non sunt cari. De proximis in via dubium est de quocumque in particulari, an sit proximus uno modo, vel non. In communi certum est multos viatores electos et gratos Deo, et multos non. Dico tunc ulterius, quod necessitas actus potest intelligi de actu negativo prohibito præcepto charitatis, scilicet non odire ; omne enim præceptum habet actum prohibitionis, qui cadit sub præcepto. Non est autem simpliciter necessarium sic diligere habenti charitatem, hoc est non odire, sed tantum sub conditione tenetur, non autem absolute, quia contingens est ex prohibitione

divina. Unde non odire non est necessarium, ita scilicet quod oppositum includit contradictionem. Non enim necessariuin simpliciter est asserenti principium assentire conclusioni, sed potest non assentire, quousque error conclusionis redundet in errorem principii, et propter istum errorem refugit ab illo conclusionis errore. Sed bonitas proximi non est ita necessario conjuncta bonitati finis, sicut veritas conclusionis veritati principii, et per consequens non est contradictio voluntatem velle Deo bene esse, et alii homini non velle bene esse.

3. Posset de potentia stare Dei dilectio cum odio proximi.

Igitur nec simpliciter necessarium est habenti charitatem velle proximum Deum diligere, aut non odire, quia potest velle eum non diligere Deum, neque in actu illo est contradictio, neque necessitas, si sit habitus imperfectus. Unde voluntas, quia libera est, potest habere actum suum, licet charitas inclinet in amorem quantum in se est. Itaque non est contradictio quod aliquis habeat charitatem cum odio proximi, tamen necessarium est de potentia ordinata Dei, quia in illo præcepto prohibetur ille actus malus, scilicet odire proximum, nam simpliciter necessarium est non odire de potentia ordinata et intellectu præcepti. Unde tantum est necessarium ex præcepto et ordinatione, quia de facto transgressionem præcepti charitas cessat in anima, quia tunc annihilat eam Deus.

An proximus positive aliquando diligendus.

De actu affirmativo, dico quod non oportet semper inesse, sed debet inesse quando occurrit necessitas, ideo licet semper præceptum obliget, ut nunquam odiat, tamen non est necessarium alicui habere actum affirmativum respectu proximi. Unde contemplativus potest diligere se, et vivere solitarie, non considerando proximum, nec est necessarium considerare proximum, ideo neque sic diligere illum. Et ideo si esset aliquis solitarius et devotus, nihil cogitans de proximo, non est necessarium elicere actum diligendi circa ipsum, sed necessario non odire.

DISTINCTIO XXIX.

DE DILECTIONE SUI IPSIUS.

QUÆSTIO UNICA.

An homo teneatur post Deum, maxime diligere se?

Alens. 3. *part. collat.* 68. *art.* 5. D. Thom. 2. 2. *quæst.* 26. *art.* 4. *et hic quæst.* 1. *art.* 5. D. Bonav. *art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 5. Palud. 4. *d.* 15. *quæst.* 3. *art.* 2. Valent. 2. 2. *d.* 3. *q.* 4. *part.* 3. Soto 5. *de Justit. quæst.* 1. *art.* 6. Petr. Navar. *lib.* 2. *de Restit. cap.* 3. *num.* 41. *d.* 3. *d.* 17. *q.* 6. Bellarm. 3. *de operibus bonis, cap.* 8. Tolet. *lib.* 10. *Sum. cap.* 32.

1. Argument. primum.

Circa distinctionem vigesimam nonam quæritur : *An homo teneatur maxime diligere se ex charitate post dilectionem Dei?* Quod non, 3. *Ethic. cap.* 9. amatores sui vituperantur. Item, et per Apostolum, 2. Tim. cap. 3. *In illis diebus erunt homines sese amantes.* Item Augustinus *de Civit.* duas civitates faciunt duo amores Dei et proximi. Item, Gregorius in hom. super illud, Luc. 10. *Misit illos binos*, etc. *Nemo ad se charitatem habere dicitur.*

Item, si quis teneretur diligere se minus Deo, eliciens actum intensiorem circa se quam circa Deum, peccaret mortaliter ; hoc non est verum, quia contrarium experiuntur Sancti. Similiter hoc videtur secundum inclinationem naturalem.

Item, quod non tenetur ex charitate diligere se plusquam proximum, quia ex charitate diligitur bonum in se ; igitur majus bonum et melius magis ; ergo proximum meliorem te magis teneris diligere.

Contra.

Contra, dilectio sui ponitur mensura respectu dilectionis proximi a Salvatore, juxta illud, Matth. 19. et 22. *Et proximum tuum sicut teipsum.* Sed mensura prior et perfectior est mensurato ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Quoad bona spiritualia tenetur quis plus se diligere post Deum, ex ratione ad oppositum, et quia dilectio sui et proximi est actus reflexus, et inter reflexos primus est ille, cujus ipse sum principium. Secundo loco bona spiritulia proximi amanda, seu quod ille mecum amet Deum. Tertio, corpus proprium. Quarto, corpus proximi ; ita D. Bonav. Valentia, Durand. Palud. Bellarm. Tolet. citati hic. Ad secundum, docet teneri nos diligere Deum super omnia intensive et extensive, seu solidius et ferventius ; quod quomodo intelligatur, vide in Oxon. dist. 27. in Schol. num. 16. Loquendo de dilectione charitatis, hæc duo idem sunt, quia ab ipsa entitate talis dilectionis, est soliditas, firmitas, seu major appretiatio. Quidam putant non esse possibile, ex charitate aliud super Deum diligere. Alii aiunt eodem actu, quo diligitur proximus, Deum diligi ; si fiat comparatio inter amorem charitatis et naturalem, et certum est non esse peccatum parentes amore naturali intensius diligere quam Deum amore supernaturali, quia absolute tunc Deum plus diliges.

2.

Ad quæstionem, charitas est amor ordinatus Dei, ideo zelus non est amor perfectus, quo nolo diligi eum ab omni, cujus amicitia est Deo grata.Tunc arguitur : Omnis amicitia ordinata alicujus objecti magis ha-

bet et immediatius diligere actum elicitum quam non elicitum ; igitur magis et majori affectu volo meum diligere respectu Dei, quam diligere proximi, et sic majus bonum volo mihi quam proximo.

Pro nullo bono est peccandum.

Item, quod pro nullo bono finito salvando est peccandum mortaliter, quia hoc corrumpit bonum infinitum, quantum est de se ; igitur non debet homo peccare mortaliter pro salvatione dilectionis Christi ; igitur tenetur magis diligere se quam alium, ubi peccandum esset mortaliter pro salute alterius. Unde habitus, quo fit reflexio, immediatius inclinat ad reflectendum super actum quem elicit, quam super alium. Est igitur ordo hic : Primum enim quod volo post primum diligibile, est actus meus, quo tendo in Deum, volendo me diligere eum, et hoc est amare me ex amore charitatis. Sed quia non est volendus, ut bonum privatum, ut in ejus volitione nolit habere alium comparticipem in amando, quod facit amor zeli, ideo debeo velle consequenter omnem alium velle Deum, cujus volitio est Deo grata et accepta, et hoc finaliter, vel aliquando, nam licet charitate habeatur homo carus Deo, et ipse habeat Deum carum, magis tamen respicit Deum, ut habetur carus a Deo objective. Hoc autem non sic volendo eum esse tantum mihi carum, cum ipse acceptet non tantum me velle eum, sed et proximum, et hoc licet ex consequenti, quia primo amando eum, reflector super hujusmodi *velle* prius, ut inesse mihi quam alteri. Et hoc est diligere ex affectione justitiæ et habitu charitatis, qui est idem, et objectum idem, ut dictum est, quia actus, super quem fit reflexio, non terminat ut objectum, sed tantum ut medium tendendi in objectum actus directi.

3. Ad argum. primum. Quomodo diligere est laudabile.

Ad primum, Philosophus disputat ibi et allegat proverbia ad utramque partem, et dicit, *virtuosus maxime diligit se, et hoc est laudabile*, quia diligit se ad maxima bona, et non inordinate. Unde amare se ad actum justitiæ, per quem attingo Deum, est amare Deum, et volo unum objectum, scilicet Deum aliquando per unum actum, aliquando per plures medios ; sed diligere se sicut finem est vituperabile. Unde hoc donum Dei est, quod despiciendo se, et diligendo Deum summe, diligit se. Unde loquitur de amore respectu sui ad aliquod bonum utile, et hoc est frui utendo. Per hoc patet ad Apostolum et Augustinum. Ad Gregorium, verum est quod loquendo de creatura, non minus quam inter Deum et creaturam potest esse charitas ; habet enim in diligendo se principaliter Deum, in quem in isto actu tendit, infra quem non quiescit. Unde nemo proprie diligit se, quia Deus tantum est objectum dilectionis, nec est amor minus quam inter duos, scilicet inter amantem et Deum.

Si quæras, quare igitur misit Christus ante se binos ? non videtur in hoc salvari intentio Salvatoris. Dico, non quod charitas non nisi inter duos discipulos haberi possit, sed quia perfecta charitas tunc inter creaturam et Deum maxime relucet exemplariter, quando pro amore Dei descenditur ad diligendum proximum.

4. Ad secundum. Dupliciter stat aliquem magis diligi.

Ad aliud, aliquid potest dici magis amari, quia majus bonum sibi appetitur, vel quia majori affectione sibi appetitur bonum. Primo modo non est magis amare, quia velle alicui majus bonum non est magis amare ; majus enim bonum volo Papæ volendo ei Papatum, et Regi regnum quam mihi, licet e converso plus me diligam, et sic velle majus bonum mihi quam Deo, est peccare mortaliter, quia magis debeo Deo.

Sed de majori affectu distingui potest quantum ad majorem firmitatem, vel quantum ad majorem fervorem. Sed istam distinctionem non bene intelligo, quia si valeret, alter actus erit perfectior necessario et intensior, et iste debet esse circa Deum. Certum est autem quod magis firmiter et solide debet Deus diligi, quam tu ipse, quia aliquis videtur habere firmiorem affectum ad diligendum aliquem, cum alium ferventius diligit, sed non solidius, quia pater in periculo magis pateretur pro filio quam mater. Unde diligit intensius, fortius et solidius, et sic solidius Deus est diligendus, ideo si te solidius diligis, ut malles Deo male esse quam tibi, peccas mortaliter. Sed (credo) non tantum majus bonum debeo velle Deo, sed et intensius eum diligere, et hoc est solidius. Probo, quando quis diligit aliquem plus alio, tunc sibi vult citius bene esse, et alii male prius quam ei ; igitur sic diligis, quia solidius ; igitur et intensius. Ideo dico quod actus diligendi circa Deum debet esse perfectior et intensior, id est, solidior, ita quod vellet magis sibi male esse propter aliquem actum quam Deo.

An pater diligit filium firmius matre.

Sed quid de ferventiori actu ? Dico quod passiones concomitantur naturam naturaliter ; et ideo videtur actus ferventior, et qui facilius elicitur propter hoc, videtur ferventius diligere se quam Deum. Sed iste fervor passio est ; unde ferventius potest quis diligere Deum quam se, tam ex parte objecti quam ex parte actus.

Ad tertium.

Ad aliud : Omnia præter primum charitas respicit accidentaliter, quia non nisi in respectu ad illud, tamen immediate potest reflectere super actum proprium magis volendo se ; non ut objectum finale, sed ut proximum ordinatum ad objectum ultimum, et ita non valet consequentia.

DISTINCTIO XXX.

DE DILECTIONE INIMICORUM

QUÆSTIO UNICA.

Utrum inimici sint diligendi ex charitate ?

D. Thom. 2. 2. *q.* 25. *art.* 8. *et* 9. *et hic q.* I. *a.* 2. D. Bonav. *a.* I. *q.* 5. Richard. *a.* I. *q.* I. Valen. 2. 2. *d.* 3. *q.* 3. *p.* 2. Expositores in illud Matth. 5. *Diligite inimicos vestros.*

1. Argument. primum. Circa distinctionem trigesimam quæritur : *Utrum necessarium sit diligere inimicum ex charitate ?* Quod non, Augustinus *in Enchiridio*, *cap.* 11. et habetur in littera : *Non est tantæ*, etc.

Secundum. Item, Matth. 25. *Dictum est antiquis, odio habebis inimicum.* Sed eadem sunt præcepta moralia in nova lege et antiqua, et non alia, secundum *Glos.* 3. *Reg.* 2. super illud : *Fecit quoque mare. Et decem præceptis in lege omnia, quæ facere debemus, expressit* ; igitur cum nos non aliter teneamur ad præceptum, quam illi, et ipsi ad hoc non tenebantur, igitur.

Tertium. Item, *Lucæ* 6. dicit Glossa : *Diligere inimicum est perfectorum, non parvorum* ; igitur hoc non est de necessitate salutis. Unde Augustinus super illud Psalm. 118. *Revela oculos meos. Mirabile amicum diligere, mirabilius tamen diligere inimicum* ; nullus autem tenetur ad mirabiliora.

2. Quartum. Item, Lucæ 10. *quærit legisperitus, quis est proximus meus, et dicit quod iste qui facit misericordiam*, et iste est diligendus ; unde et ibidem dicit Dominus, *et tu fac similiter.* Sed inimicus non est hujusmodi, quia non facit misericordiam ; igitur, etc.

Quintum. Item, in contrariis tenet consequentia in seipsis, *ex* 2. *Topic.* Amico autem oportet benefacere ; igitur inimico malefacere ; igitur non diligere.

Sextum. Item, hoc videtur naturæ repugnare. Unde hoc est naturale in omnibus aliis, quod nociva et inimica naturæ odiuntur ; igitur sic erit in voluntate.

Contra. Contra, Matth. 5. *Diligite inimicos vestros.* Dicitur hoc esse consilium.

Ibidem etiam dicitur : *Si amicos tantum dilexeritis, quam mercedem habebitis ?* Item, *Matthæi* 18. Christus dixit Petro : *Dimitte usque ad septuagies septies.*

Item, *Matth.* 18. ubi legitur Dominum misisse servum nequam in carcerem, quia non est misertus conservo suo, et tandem dicit ibidem : *Sic faciet Pater meus cœlestis*, etc.

SCHOLIUM I.

Primum dictum, inimicus qua talis non est diligendus, quia malus, positive habens habitum vitiosum odii. Secundum, qua homo dilectione habituali diligendus est, potest tamen non diligi actu. Tertium, non debeo nolle inimico amare Deum in se, vel sibi, sed neque

teneor ista sibi velle positive, absolute, id est, efficaciter, sed tantum si Deo ita placuerit, et non est necesse explicite ponere talem conditionem, quia inclusa est in omni petitione ordinate facta Deo. Quartum, bona corporis, et externa possumus velle et nolle proximo et inimico, prout ei, secundum Deum magis expedit.

3. Inimicus qua talis non est diligendus.

Dicendum quod inimicus dupliciter potest considerari, vel ut inimicus, vel ut homo. Primo modo, inquantum hujusmodi, malus est, non tantum privatione boni moris, sed ex habitu vitioso contrario positive. Sicut injustus non tantum dicitur, qui caret habitu justitiæ, sed qui habet habitum justitiæ contrarium, elicitum ex actibus contrariis. Ita cum amicitia respiciat bonum virtutis in amato conveniens bono virtutis in amante, et ex hoc fit dilectio, ita inimicitia dicit proprie habitum causatum ex actibus contrariis, scilicet odii, propter bonum virtutis in eo, quem non imitatur. Unde inimicitia ut hujusmodi, est pessimum vitium, quia optimæ virtuti, scilicet amicitiæ, opponitur, et eam privat. Unde sic diligere inimicum est diligere ejus inimicitiam, et hoc est odire Deum, quia ut sic non debemus diligere inimicum.

Potest inimicus ut homo non diligi actu.

Si vero consideretur ut homo, sic possumus loqui de dilectione habituali vel actuali. Si de actuali, nec sic tenemur pro semper, nec aliquando habere actum elicitum dilectionis erga inimicum. Convenit enim ex causa justa et licita, ut ex occupatione circa contemplationem, sicut sunt solitarii, nunquam habere actum elicitum circa cognitionem aut dilectionem alicujus, nisi solius Dei, et sic possumus non diligere actualiter.

4.

Sed utrum possimus habere actum contrarium positivum circa eum, ut odire, vel nolle ei bonum?

Quinque genera bonorum proximo volenda.

Dicendum quod quinque sunt genera bonorum, circa quæ diversimode est dicendum, scilicet duo in comparatione ad Deum, summum, justum, volendo scilicet eum diligere Deum propter se. Secundo, ut summum commodum sibi, et maxime volendo sibi Deum. Tertium est bonum vitæ et *esse*. Quartum est bonum corporis, ut castitas, decor, fortitudo. Quintum, bonum temporale, ut prosperitas et divitiæ.

Quoad primum et secundum, videtur dicendum quod cum debeam ex charitate, non amore privato diligere Deum, cavendum erit mihi, ut tantum dilectio mea sit ei accepta, nolendo habere comparticipem in amando ipsum in se amore justitiæ, quia volendo eum sic mihi ex affectione commodi, hoc esset velle privatum, quod Deus vult habere commune, et per consequens moraliter amare, et non ex charitate. Ideo non debeo absolute velle ei talia bona, nec tamen absolute nolle ei ista, quia absolute velle eum habere Deum carum, vel amare, cujus amorem Deus non acceptat, vel quem non vult habere amicum, sed inimicum, esset inordinate velle, quia velle talia alicui, Deo displicet, est potius non amare, sicut velle Regi alicujus amicitiam, quæ sibi finaliter displicet.

Quomodo non debemus absolute velle inimico Dei amicitiam.

5.

Sed de actu positivo non oportet, quia potest subtrahere se ab actionibus, ut nunquam sit necessitas diligendi eum actualiter positive, cum hoc possit etiam circa amicum efficere, ut patet supra *; ideo di-

* Distinct præced. q. 2. num. 2.

cendum esset, quod non deberet velle alicui Deum absolute, sed sub conditione, si non displicet Deo se communicare sibi, et sic non debemus absolute velle vel nolle inimico illa, sed utrumque sub ista conditione, si Deus hoc acceptet, debemus velle ; si non, non debemus ex charitate velle, ut Deus acceptaret eum, sed ex abundanti hoc orare. Verumtamen aliquando oportet habere aliquos actus elicitos interiores et exteriores ordinantes justum ad diligendum Deum, si habeo curam ejus, sed si non, non teneor. Aliter teneretur ire prædicare, hoc tamen non oportet, quia scio aliam viam possibilem, ideo non teneor absolute sibi actu interiori, nec exteriori. Ubi vero hoc non posset fieri nisi per me, non possum sine peccato subtrahere me sibi, ubi incumbit mihi cura.

Bona corporis et externa, possumus velle et nolle proximo ut expedit ei.

Secundo quoad alia bona, et primo quoad duo ultima, dicendum quod positive diligendo eum et privative possemus ei velle ista bona, scilicet temperantiam, sanitatem, vigorem, etc. positive quidem volendo eum converti ad bonum, et emendari. Si autem istis utatur ut ad exercitium malitiæ suæ, possum ei nolle illa, sive velle, ut auferantur, quia sic majus bonum volo ei ; similiter privative, nolendo eum plus male uti, sive nolendo eum plura mala multiplicare ad majorem damnationem suam.

SCHOLIUM II.

Non licet velle mortem inimico, aut peccatori absolute (quia hoc esset velle eum damnari), sed conditionate, si Deus non decrevit eum salvare, vel si sit multiplicaturus peccata, licet tamen velle mortem ei, qui secundum leges eam meruit, ac persecutori Ecclesiæ et Reipublicæ. Tangitur hic quæstio de Tyranno, an scilicet a quolibet occidi possit. Et Doctor in Oxon. hic num. 10. negat. Et Concil. Constant. sess. 15. partem affirmantem damnavit, ut hæreticam. Vide Alens. 3. part. quæst. 31. m. 2. art. 2. § 1. D. Thom. 2. 2. quæst. 64. art. 3. Cajet. Bannes. Arag. Valentia ibid. dist. 5. quæst. 8. part. 3. Vide etiam D. Thom. opusc. de regimine Princip. lib. 1. cap. 6. et 2. ad ultim. quæst. 2. art. 2. ad 5. Doctores communiter distinguunt de Tyranno, invasore et administratore.

6. Quando licet velle mortem peccatori.

Sed quoad tertium, scilicet bonum vitæ, non possumus positive ei velle auferri bonum vitæ, quia hoc nullo modo esset revocativum ejus ad bonum, quia post mortem non est locus emendæ, et ideo tantum privative possum sub conditione nolle ei illud bonum, volendo sibi mortem, ut si Deus non decrevit ipsum salvare, nec aliquando habere amicum, possum sibi velle mortem, et nolle vitam, ne addat peccatum peccatis ad cumulum damnationis ejus. Quod etiam probatur ex vita Anastasiæ de viro sub Publio, quæ oravit ut si Deus prævidisset eum in infidelitate sua mansurum, juberet locum dare cultoribus suis.

In Legenda S. Chrysog.

Mors inimici appeti potest, si mortem meruit secundum leges.

Videntur tamen alii duo casus, in quibus possemus velle mortem inimici, non peccando. Nam judex, puniendo secundum justitiam, non peccat mortaliter, nec per consequens executor juste exequendo, quia actor elicite potest velle quod judex juste judicavit ; igitur licitum est utrique velle mortem inimici. Unde videtur quod possum sibi velle talia mala, quia dignus est talibus.

Licet appetere mortem turbatoris Reipubli-

Item, si sit inimicus publicus Ecclesiæ, vel persecutor, videtur quod possum recte velle mortem ejus,

cæ, aut per secutoris Ecclesiæ.

quia semper bonum commune præponendum est bono particulari, et si unum alteri repugnat, magis debemus velle bonum particulare non esse quam commune, quod absolute est volendum, et bonum particulare sibi oppositum absolute nolendum. Sed mala vita hujus impedit cultum divinum, et est contra bonum communitatis, et sic esset licitum velle ejus *non esse,* vel mortem, inquantum est contrarium bono communi, vel inquantum aliquis est membrum putridum in Ecclesia corrumpens alia.

Judex cum tristitia debet velle mortem criminosi.

Sed potest dici ad primum de judice puniente, quod aliquid est voluntarium simpliciter, et per se, sicut volo comedere, etc. aliquid vero est voluntarium ex aliqua causa præcedente simpliciter nolita, et tunc est voluntarium aliquo modo in eo quod præcessit causaliter, sicut sæpe dictum est*. Isto modo potest judex licite velle mortem illius, et similiter executor justitiæ, volendo scilicet illud propter malum commissum non esse, et ideo velle reum damnari, et sic cum tristitia facere sententiam, et velle mortem. Unde si nihil aliud instat, non videtur ordinate volendum, scilicet effundere sanguinem absolute, et ideo nec actor, nec judex debet hoc velle absolute, sed cum tristitia, quia magis deberet velle quod bene esset sibi, et quod fecisset bona, quam quod sic moreretur.

* In 3. d. 15. num. 17. et infra in hoc opere d.27. num. 21.

Si vero ab inimico crescit Ecclesia, sicut filii Israel ex oppressione Ægyptiorum, non est propter hoc volenda mors ejus. Quoad aliquos vero, qui sunt membra putrida Ecclesiæ corrumpentia aliquos vel exemplo, vel suggestione, eadem sententia est, quæ et de morte inimici, quia talis inimicatur virtuoso cuilibet, inquantum est contrarius bono virtutis. Unde vel est vitanda ejus conversatio, vel ab aliis membris ejus separatio procuranda, scilicet a communitate fidelium, et hoc sub conditione, sicut prædictum est.

8.

Ad argum. primum.

Ad primum argumentum principale, dico quod auctoritas illa intelligi potest quantum ad bona exteriora, sic ut non sunt diligendi inimici, sed creatura in ordine ad Deum. Unde loquendo de bonis temporalibus, tunc non est tantæ multitudinis loquendo de bono æterno. Vel non intelligitur in tempore necessitatis, sed congruitatis, ita quod distinguitur de casu congruitatis et necessitatis.

Ad secundum. Nunquam Deus dixit antiquis odire inimicos.

Ad aliud, in tota lege non scribitur : *Odio habebis inimicum* ; sed Judæi dixerunt hoc, quia dictum est eis : *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* et intellexerunt, *igitur odies inimicum,*per locum a contrario male arguente, sicut videtur Christus dicere et docere, Matth. 5. *Ego autem dico vobis,diligite inimicum vestrum,* non dicit, *scriptum est, sed dictum est antiquis.* Quod autem non erat præceptum tantum de dilectione amici, patet, quia dilectio talis non esset tantum bonum sine dilectione inimici, sicut patet hîc Matth. 5. *Si diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis* ? Unde requiritur ut amplius procedatur ad diligendum inimicum. Unde argumentum a contrario sensu non valet, quia ratio diligendi utrobique est ibi, sicut hîc. Sed quando ratio communis est opposita in utroque

Argumentum a contrario sensu quando valet.

sensu opposito, tunc valet ex opposita ratione inferre oppositum in consequente.

9. Ad probationem de decem præceptis, dicitur quod non tenemur de communi lege nisi ad decem præcepta, et præceptum de dilectione inimicorum spectat ad illud : *Non occides*; et hoc inquantum est prohibitum, non inquantum affirmativum. Præterea, alii dicunt quod decem præcepta fuerunt exposita in nova lege, et exponens statuit ea sub præcepto, non tamen hoc credo, sed sicut illud : *Non concupisces uxorem alterius*, est præceptum nunc, ita et tunc.

Ad tertium.

Ad aliud, verum est, quantum ad bona temporalia est mirabile, non quantum ad æterna, sed tempore necessitatis ad hoc tenetur. Unde distinguendum est, sicut prius, de bonis temporalibus et æternis ; vel distinguendum est de casu necessitatis et congruitatis.

10. Ad quartum. Omnis indigens misericordia est proximus.

Ad aliud, de eo qui fecit misericordiam proximo, Christus præsupponit ex responsione Pharisæi, quod iste qui fecit misericordiam, habebat illum, ut proximum, scilicet Samaritanus Judæum, licet illa natio habebat Judæos pro extraneis. Ideo tunc si habere debet pro proximo omnem, qui indiget necessaria misericordia tua, nam indigens misericordia est proximus, ideo tu fac sibi sicut iste alii indigenti. Unde non ex sola responsione Pharisæi, sed ex hoc quod Christus conclusit : *Vade, et fac similiter*, patet quod omnis indigens misericordia, est proximus.

Ad quintum. Quando ratio est eadem in utroque contrario, non tenet locus a contrariis.

Ad aliud, quia quando ratio est eadem in utroque antecedente, non tenet locus a contrariis, sicut sequitur, *album, ergo coloratum*, similiter sequitur, *nigrum ergo coloratum*, quia quod est præcise ratio oppositionis in contrariis, non est ratio omnis consequentiæ, sed solum quando ratio consequentiæ oppositioni est opposita, ut supra patet; unde consequentia in contrariis tenet, quando illud quod est ratio consequentiæ in alio non sit. Hîc autem est communis ratio amicitiæ in amico et inimico, quia uterque diligitur propter Deum.

Ad sextum.

Ad ultimum, dicendum quod inimicus diligendus est non sub illa ratione nocivi, et repugnante naturæ, sed quatenus Dei creatura est, et nostro indiget adjutorio, tanquam proximus.

DISTINCTIO XXXI.

DE DURATIONE CHARITATIS

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sola charitas manet in patria ?

Alens. 3. *p. collat.* 75. *art.* I. D. Thom. I. 2. *quæst.* 67. *art.* 6. *et* 2. 2. *quæst.* 26. *art.* 13. D. Bonavent. *hîc art.* 3. *quæst.* I. Richard. *art.* 3. *quæst.* 2. *et* 3. Argent. *quæst.* I. *art.* 3. Vega 12. *in Trident. cap.* 2.

1. Argument. primum. Circa distinctionem trigesimam primam quæritur : *Utrum sola charitas non evacuatur in patria, sed manet*? Quod non, primæ Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum est*; charitas autem hæc est imperfecta et ex parte, sicut et actus ejus; ergo, etc.

Secundum. Item, idem habitus est principium ejusdem actus ; igitur si manet idem habitus, erit idem actus hîc et ibi, et actus æque perfectus ; igitur sic aliquis erit beatus in via, et æqualis ejus beatitudo hîc et in patria.

Tertium. Item, quod manebit fides in patria, probo, quædam creduntur, quæ nunquam sciuntur, aut videntur, sicut historiæ de rebus gestis, ut ait Augustinus *lib.* 83. *qq. quæst.* 48. igitur talium nunquam potest esse cognitio certior quam sit fides ; igitur illa in patria non intelliguntur, sed tantum creduntur.

Quartum. Item, quod maneat spes. Ex eodem desiderio et habitu aliquid tendit in finem cum distat, et quiescit in eo, cum est præsens ; cum igitur ex habitu spei desideremus bonum divinum, cum est absens, eadem quiescimus in eo per actum tentionis, cum est præsens ; igitur eodem habitu spei, et principio speramus et tenemus quod sperabamus ; igitur, etc.

Contra, 1. Corinth. 13. *Fides, et spes evacuabuntur, charitas nunquam excidit.*

SCHOLIUM.

In patria non manet fides, nec spes. Ex Hebr. II. et I. Corinth. 13. quia ibi essent frustra, manent tamen in animabus Purgatorii, juxta communem. Vide Patres ad hoc citatos in Oxon. hîc in Schol. num. 2. non tamen repugnant visio et tentio fidei et spei, habitualium, ut constat ex raptu Pauli. Quod vero Paulus viderit divinam essentiam, (ut sæpius tenet Doctor,) est communior sententia Patrum, ut ostendi dicto Scholio. Explicat quomodo charitas eadem manet in patria, quia ratio ejus ibi manet cum circumstantiis et perfectionibus, et ideo tripliciter excedit charitatem viæ.

2. Dico quod omnis illa virtus evacuabitur, cujus inclinatio ad actum est incompossibilis beatitudini pro statu illo in patria, sic est de fide et spe. Probo : Fides enim est habitus inclinans ad assentiendum vero complexo, cujus evidentia non apparet, ideo, ut habetur secundum Apostolum ad Hebr. 11. *est argumentum non apparentium*, etc. Et est proprie de vero complexo, ut de objecto, quod respicit intellectus secundum portionem superiorem, scilicet de Deo. Inclinat autem ad as- Fides describitur.

sentiendum vero complexo de Deo non propter evidentiam, sed propter efficaciam causantis. Sed ibi non inclinabit ad assentiendum alicui de Deo non evidenti, quia de ratione beatitudinis est omnia ibi esse sub evidentia, ideo, etc. Potest tamen esse fides in patria de aliquibus quæ creduntur, sed acquisita, sicut dicit auctoritas Augustini *dist.* 85. *quæst. supradicta.*

Fides acquisita potest esse in patria.

Similiter spes, cum sit desiderium absentis, non est ibi; unde Rom. 8. *Spes non potest esse in patria, spes quæ videtur, non est spes. Nam quod quis videt, quid sperat? Si autem quod non videtur speramus, per patientiam expectamus.*

3.

Sed tunc est dubium hîc, quæ est ratio evacuationis istorum in patria, aut quæ sit incompossibilitas ibi in intellectu, vel in voluntate? Dicunt aliqui quod propter formalem incompossibilitatem eorum in beatitudine, aut quia non sunt necessariæ, sed superfluæ. Si pro primo, tunc alius est habitus gloriæ quam visio, et similiter alius habitus tentionis, per quem tendit in objectum, quod non video, sicut patet prius *in quæstionibus* * *de scientia. Christi.* Quod si hoc non ponitur quod alius habitus sit, non videtur quod sit incompossibilitas illarum ad beatitudinem; actui enim visionis non repugnat habitus spei et fidei, ut patet in Paulo in raptu, neque enim tunc evacuabantur ista, quia post habuit eas; ergo sibi non infuit tunc aliquod incompossibile fidei, neque spei. Si secundo modo, non est ponenda in patria ista duplex virtus, quia non est necessaria, quia neque ibi erit inevidentia objecti beatitudinis, scilicet Dei, propter quod ponitur fides hîc, neque erit ejus absentia, propter quod spes ponitur actualiter; ideo enim sunt hîc necessaria, quia sunt perfectiones supplentes imperfectiones in nobis, ad habilitandum potentiam ad objectum, quæ non potest semper manere ibi in actu elicito. Charitas autem non evacuabitur, quia ejus inclinatio manet ad actum, et quodammodo est ejusdem rationis, posita differentia ex parte objecti charitatis nunc et tunc. Objecta enim modo apprehenduntur in universali a nobis, tunc autem in particulari; similiter modo abstractivo nunc attingitur objectum ejus, tunc nude et intuitive.

* Supra dist. 14. Non est formalis incompossibilitas inter beatitudinem, et fidem et spem.

4.

Differentia inter charitatem viæ et patriæ.

Ex his sequitur alia differentia in actu charitatis, quod scilicet actus ejus nunc est remissior, quam erit tunc, quia quanto objectum diligibile distinctius et præsentius apprehenditur, tanto actus est perfectior et intensior, sed istud non variat habitum. Probatio, eodem enim habitu quo volo aliquid in se, ut alicui bene esse in se apprehensum abstractive, eodem volo bonum apprehensum nude et intuitive, et eodem quo volo remisse, eodem volo intensive. Unde charitas inclinat ad idem quocumque modo ostensum, et differentia ostensionis non distinguit habitum. Unde quia ad actum voluntatis perfectum concurrit voluntas, ut una causa partialis, et habitus charitatis, ut sit bonus moraliter et meritorie, ideo manente habitu æque perfecto potest esse actus perfectior, vel minus perfectus ex alia et alia ratione ostensionis objecti, scilicet ut præsentiæ ejus vel absen-

tiæ. Manifestum est enim quod idem habitus æque perfectus cum potentia æqualiter se habente in se tanto perfectius inclinat in bonum aliquod ad quod ordinatur, quanto distinctius et sub propria ratione videtur, et similiter quanto ipsum est magis præsens in propria et actuali existentia.

5.
Objectio.

Sed contra, si voluntas, ut appetit summum honestum per charitatem, possit per eumdem habitum tendere in ipsum, ut præsens, et ut absens abstractive et intuitive, igitur eadem ratione, ut appetit summum commodum ex spe, æqualiter ex ratione habitus se habebit ad tale commodum appetendum, ut præsens habendo actum tentionis, et ut absens habendo modum imperfectum desiderii sicut et charitas potest habere actum circa bonum justum præsens et absens.

Responsio. Spem non manere in patria non ratione, sed ex Scriptura habetur.

Dicendum quod non videtur inconveniens ponere hujusmodi unum habitum, sicut et in naturalibus eadem virtute tendit aliquid in terminum naturaliter, et quiescit in eo. Tamen quia Scriptura ponit hunc habitum evacuari, non autem charitatem, ideo dicendum quod sicut fides inclinando in assensum respicit inevidens, et ideo est alia ratio objecti specialis, secundum quam respicit ipsum habitus fidei, ab illa, secundum quam est objectum visionis, et spes per se respicit summum bonum, ut conferendum, vel ut absens, secundum quod est objectum actus expectationis, et ideo uterque habitus ex se et essentialiter respicit objectum specificatum secundum rationem imperfectam, secundum quam non erit objectum alicujus actus in patria. Sed charitas nunc sicut tunc inclinat ad summum bonum amandum in se sub omni ratione, qua est amabile, et ideo istæ differentiæ *præsentis et absentis* non faciunt diversitatem in charitate secundum se.

6.
Ad argum. primum.

Ad rationem primam, quod imperfectio accidit charitati secundum se, quia idem habitus non variatus a parte sui est natus habere actum perfectiorem circa objectum, ut præsens summa præsentialitate, quam circa speculariter præsens. Si autem de ratione sua esset, ut esset tantum ordinatus per se ad objectum, ut absens, vel sub alia ratione imperfecta, esset habitus essentialiter imperfectus de ratione sua, nec natus esset habere actum circa objectum sub ratione communiori, sed ex determinatione ad perfectum et imperfectum. Unde fides, quæ est hujusmodi, hîc supplet imperfectionem intellectus, quia non potest perfecte intelligere Trinitatem; sed ibi non supplet, quia ibi erit manifesta visio.

Ad secundum.

Ad aliud, objectum ut cognitum, est causa volitionis, sed est partialis causa, et quando est præsens visum in particulari, perfectius agit quam alias.

Unde licet æqualis sit habitus, non tamen æqualis actus, quia est partialis causa, et non tota causa actus, sed cum potentia et objecto, quod imperfectius præsens est hîc quam in patria.

7.

Contra, cum objectum sit idem formaliter, erit et idem actus specie; igitur beatus hîc, etc. Respondeo, prima consequentia non valet. Idem enim objectum est respectu actuum diversorum specie et genere.

Contra, si beatitudo est a charitate, aliquis est beatus hîc, imperfecte tamen, quia actus charitatis et dilectionis sunt ejusdem rationis hîc et ibi.

Si vero non sit ejusdem rationis, igitur evacuatur, sicut et cognitio abstractiva respectu Dei evacuabitur et visio dabitur; dicitur autem evacuari, quia est alterius rationis. Dico quod non, quia beatitudo non est nisi in tali gradu, quem potest causare objectum cognitum et visum; et objectum non est natum facere ita intensum actum absens, sicut quando est præsens.

8. Ad tertium Forte manet fides quoad aliqua in patria.

Ad tertium, dicendum quod aliqua sunt credita, quorum visio nullo modo est de substantia beatitudinis, nec aliquo modo ad eam pertinens, sicut sunt historiæ de rebus gestis, et ipsorum fides potest manere in beatitudine, quia in nullo derogat statui illorum, sed nunquam aliter cognoscuntur. Aliqua vero sunt credita et de rebus gestis, quarum cognitio aperta pertinet ad statum beatitudinis, sicut illa quæ respiciunt Deum in se, et per illam simpliciter evacuabitur fides, quia derogat statui illi. Alia vero sunt gesta et credita nunc, quorum cognitio aliquo modo respicit beatitudinem, sicut Incarnatio, et Christi Passio, etc., quæ tunc videbuntur in Verbo.

Ad quartum.

Ad ultimum patet ex dictis in corpore quæstionis.

DISTINCTIO XXXII.

DE DILECTIONE DEI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus diligat omnia æqualiter ex charitate?

Alens. I. *part. quæst.* 31. *memb.* 2. *et* 3. *et quæst.* 32. *per totum.* D. Thom. *hic quæst.* I. *art.* 2. *et* 4. D. Bonavent. *art.* I. *quæst.* 2. *et* 3. Richard. *art.* I. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* I. Argent. *quæst.* I. *art.* 4. Gabr. *quæst.* 2. Pitigian. *art.* 2.

1. Argument. primum. Circa distinctionem trigesimam secundam quæritur : *Utrum Deus diligat omnia æqualiter ex charitate?* Et videtur quod non, quia charitas est habitus formaliter perficiens voluntatem ; igitur præsupponit voluntatem de se imperfectam. Voluntas autem divina est perfectionis infinitæ, igitur est sine charitate, et tamen fertur in omne diligibile perfectissime.

Secundum. Item, non omnia sunt diligibilia ; ergo non omnia æqualiter diligit.

Tertium. Item, ita opponitur charitati, quia est odium imperfectum. Deus irascitur peccatoribus, quia punit vindicta, et ita est appetitus vindictæ ; igitur, etc.

Quartum. Item, qui diligit, diligendo eligit ; sed non omnes eligit; ergo, etc.

Sextum. Item, Deum diligere aliquid, est velle sibi bonum ; igitur si æqualiter diligeret, æqualiter bonum faceret omnibus, cujus oppositum videmus ; igitur.

Quintum. Item, ordinate diligens, diligit omnia secundum quod sunt diligibilia ; sed aliqua sunt magis diligibilia quam alia ; ergo non æqualiter diligit omnia.

Contra. Contra, æqualiter intelligit omnia ; ergo æqualiter diligit, quia ita perfecta est voluntas, ut intellectus.

SCHOLIUM I.

Deus diligit omnia, probat, quia est intelligens et volens, ex Oxon. I. dist. I. quæst. 2. num. 20. quia istæ sunt perfectiones simpliciter, in quibus consistit Dei beatitudo, ibi. dist. I. quæst. I. Et sicut omnia intelligit, (quia ejus intellectio est infinita), ita diligit omnia diligibilia actu, alioquin esset in potentia ad ea, quod ei repugnat, sed diligit possibilia inefficaciter, seu complacenter, et ea quibus tribuit verum *esse*, efficaciter, de quo I. dist. 47.

2. Dicendum est primo, quod Deus diligit omnia. Secundo, quod illa dilectio est amor, et non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Tertio, quod illa dilectio est una respectu omnium diligibilium. Ex hoc etiam sequitur quomodo potest in dilectione Dei esse æqualitas et inæqualitas.

Deus omnium amator. Ratio primi est, quia Deus est formaliter intelligens et volens, quia omnis perfectio simpliciter est formaliter in Deo ; sed omnis voluntas, sive potentia, inquantum præcedit actum, est imperfecta ; igitur non est in potentia, cui succedit actus simpliciter ; nec distans ab actu, vel differens, quia sic esset perfectibilis

per actum; cum igitur habeat summum bonum præsens, habet volitionem summi boni in actu.

3. Similiter patet de omni volibili, quia omnis potentia simpliciter perfecta, quæ habet aliquid objectum commune adæquatum, potest in omne illud quod continetur sub communi ratione subjecti, alioquin non esset simpliciter perfecta. Potest igitur habere actum circa omne bonum diligibile, non autem respectu alicujus diligibilis de novo, et ex tempore, ita quod nunc diligit aliqua, quæ prius non diligebat, quia nihil Deo convenit ex tempore, nisi quia importat respectum ad rem, ut in actuali existentia extra. Amor autem Dei respicit rem, ut est in *esse* cognito, quod non dicit aliquod *esse* cogniti in se, sed tantum in cognoscibilitate Dei, ut ostensum est *in primo libro* *. Et ideo necessario ab æterno ordinatur ad *esse* diligibile, quia licet cognitio vel dilectio cognoscibilis, vel diligibilis, quod est aliud ab essentia divina, non faciat causaliter ad perfectionem cognitionis divinæ vel dilectionis, tamen consequitur de necessitate, ita quod non esset actus summe perfectus, si non extenderet se ad omnia alia objecta.

* In 1. d. 36. quæst. 1.

Cognitio Dei non esset infinita, si non se extenderet ad omne cognoscibile.

4. Et sic patet primum, scilicet quod amat omne diligibile ab æterno, et quod hic respectus diligendi est ad creaturam, secundum quod habet *esse* extra Deum; unde æternaliter lapis habet *esse* extra Deum, quod est *esse* possibile.

Contra, non est *esse* possibile, nisi *esse* diminutum, et illud *esse* non potest esse novum, nisi propter aliquod novum in Deo, et sic Deus mutaretur. Et ideo dico quod potest omnia cognoscere et diligere, non habendo aliquem novum respectum realem ad illud quod est extra ipsum.

Item, omnis perfectio simpliciter dicitur de Deo formaliter; esse volitivum est hujusmodi; ergo, etc. Sed hoc volitivum est in actu respectu cujuslibet objecti, et hoc ratione voluntatis. Probatio minoris, sicut enim quæ dicuntur de omnibus entibus, ut convertibilia cum ente dicunt perfectionem simpliciter, illa quæ sub disjunctione convertuntur cum ente, et dicunt passionem convertibilem cum ente, illud membrum quod est perfectius, dicit perfectionem simpliciter; tale est volitivum, et non volitivum, intelligibile et non intelligibile, antequam dicitur infinitum et finitum, quia ista sunt communia finito et infinito. Igitur cum non volitivum non sit perfectio simpliciter, erit volitivum perfectio; igitur Deus potest velle omnia.

Esse volitivum est perfectio simpliciter.

SCHOLIUM II.

Amor creaturæ non est proprius Spiritus sancti, sed ei appropriatur, sicuti Verbo esse declarativum; et nulli personæ divinæ est intrinsecus, aut necessarius respectus ad creaturas.

5. Secundo videndum, quod hujusmodi amor non sit proprius alicui personæ, quia hujusmodi amor respectu objecti secundarii non importat nisi respectum tantum rationis; nullus autem respectus rationis est alicui personæ proprius maxime ad extra, secundum *esse* existentiæ creaturæ, quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, et ita vel Spiritus sanc-

Amor non est proprius alicui personæ.

tus non necessario procederet, vel Deus amaret necessario aliquid aliud a se. Præterea, respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia utrumque extremum præexigit; sed nihil aliud a Deo in quocumque *esse* est ex se necessarium; ergo nullus respectus ad quodcumque aliud a Deo in quocumque *esse* est necessarius simpliciter; igitur nec intrinsecus alicui divinæ personæ.

6. **Declarare nulli personæ est proprium, sed Verbo appropriatum d. 3. q. 2.**

Similiter dicendum est de Verbo, inquantum est notitia declarativa creaturæ, scilicet *declarare* formaliter est commune omni personæ sicut actualis intellectio, quia non tantum pater meminit, sed intelligit et vult. Secundum Augustinum *declarare* autem formaliter pertinet ad actum intelligentiæ, et importat respectum rationis, qui est declarantis ad declaratum, et ille est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiæ genitæ. Est tamen communis tribus, accipiendo formaliter, sed accipiendo principiative potest esse proprius Patri, quia Pater principiative declarat, sicut assimilat. Uno modo dicitur agens assimilare, alio modo forma, sic importat respectum duplicem; Primo modo solus Pater declarat Verbo. Dicit enim Verbum relationem originis, et relationem declarationis formalis, quæ appropriatur sibi ex vi productionis suæ, et pro tanto dicitur Verbum notitia declarativa potius, quam alia persona; et eodem modo quo ad aliquid est dicendum de respectu appropriato Spiritui sancto, quoad omnia volita. Unde nullus respectus rationis est proprius, sed appropriatus tantum.

Item, nulla perfectio simpliciter potest esse propria alicui personæ, quia secundum Anselmum Monol. 14. *Perfectio simpliciter melior est suo opposito*, ita quod melius est ipsum non ipso, id est, quocumque incompossibili sibi. Sed si esset aliquod tale proprium uni personæ, esset incompossibile alteri, et sic non esset in ea perfectio simpliciter.

7. **Objectio.**

Dices, quod Anselmus ibi excipit relationes, dicens, *quia quidquid est præter relativa, aut tale est ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum.*

Solutio. Relationes divinæ non dicunt perfectionem simpliciter.

Dico quod Anselmus excludit relationes, quia non sunt perfectiones simpliciter. Unde ostendit ibi aperte quod relatio non est perfectio simpliciter, quia secundum eum perfectio simpliciter est melius in omni *esse*; unde si aliquid tale esset proprium uni personæ, esset incompossibile alteri. Nec valet dicere aliter, sicut aliqui dicunt, quod *diligere* est proprium Spiritui sancto, non propter istud, sed quia ostendit affectionem remotam, qua dicitur diligere creaturam, sicut Filius ex vi productionis habet respectum declarantis ad declaratum; unde Pater dicit Verbo, non autem arte, nec aliquo alio. Unde in Spiritu sancto et in Filio est relatio rationis consequens originem necessario.

8.

Contra hoc est prima ratio, et arguitur secundo sic: Quod convenit ex vi productionis personæ propriæ, necessario convenit sibi, et per consequens Spiritui sancto necessarius erit amor creaturæ; igitur impossibile est Spiritum sanctum esse, et creaturam non diligi, et ita necessario diligit eam.

Respectus ad lapidem estne in memoria Patris.

Item, iste respectus quem habet Verbum ad lapidem, quem non habet Pater, nec Spiritus sanctus, si consequitur ex vi productionis, ut proprium, sic erit ad lapidem, ut est in memoria paterna, aut in intelligentia sua productum in *esse* agnito? Si primo modo, ista relatio erit realis, quia relatio originis inter realiter distincta est realis; si autem ponis lapidem in memoria, ut facit ad gignitionem Verbi, Verbum erit lapidis sicut essentiæ. Et præterea cum lapis, per te, ut ibi est in *esse* intelligibili distinctus ab essentia divina, non sit formaliter infinitus, ut in memoria, essentia non includit ipsum per identitatem. Si etiam exprimitur virtute productionis realis, consequitur realem originationem respectus fundatus super lapidem, ut expressus et fundatus super lapidem in memoria, et sic simul cum essentia in memoria esset ratio exprimendi Verbum, quia Verbum producitur de his quæ sunt in memoria Patris.

9. Item, posito, per impossibile, quod solum esset lapis in memoria paterna, et non extra, sicut aliquando est in mea, si Pater exprimeret actualem notitiam ejus, vere esset cognitio, et vere Verbum lapidis.

Item, tunc intellectus paternus vilesceret, quia lapis esset ratio movendi intellectum divinum ad exprimendum Verbum, inquantum est ejus, et sic infinitum. Nihilominus hoc sequitur, si omnia simul exprimat de memoria sua, inquantum distinctis respectibus ex natura productionis respicerent memoriam, ut eam consequentia in *esse* intelligibili distincto, et sic essent tot verba quot respectus, et esset notitia cujuslibet expressa; ideo dicendum quod nec in Verbo, nec amore notionali, qui est Spiritus sanctus, est ponere aliquem respectum proprium. Qualiter autem Verbo videt Pater, et non arte, vide *dist.* 32. *quæst.* 1. *primi Oxoniensis*.

SCHOLIUM III.

In Deo est unus actus dilectionis omnium ex parte sua æqualis, sed inæqualis respectu objectorum, super quæ transit, vel volitorum ipsis, vel quo d ordinem volendi. Primo vult Deus se. Secundo, propinquiora sibi, nempe electos. Tertio, bona gratiæ ad finem electorum necessaria. Quarto, reliqua omnia sensibilia, de quibus vide Doct. supra dist. 19. et 1. d. 41.

10. Ex his patet tertium, quod est propositum, quod in Deo est unus actus diligendi omnia, quia est unum objectum, quod est ratio diligibilitatis sui, et ratio diligendi omnia quocumque modo diligibilia sunt. Est tamen unum objectum primum et necessarium, aliud contingens, quod nullo modo causat actum distinctum ab actu perfectissimo et primo. Nam si unum intelligeret, vel vellet actu uno, et aliud alio, respiciendo ea sicut objecta principalia, sic vilesceret ejus intellectus, quia tunc actus ejus ab extrinseco aliquo essentialiter perficeretur.

Ex quo quarto concluditur, quod iste actus elicitus est ex charitate, scilicet habitu uno. Sicut enim ratio potentiæ non dicit imperfectionem formaliter, nec ratio actus, ut dependet a potentia, dicit imperfectionem, sic licet potentia plus posset cum habitu quam per se, et sic faciliori modo dicit imperfectionem in

potentia, tamen esse idem habitui realiter non est imperfectionis. Sic habitus charitatis est formaliter charitas, et tunc iste actus unus est ab illo habitu uno, et uno objecto, qui Deus est.

Non est inæqualitas dilectionis ex parte Dei in se.

Ex quibus quinto patet non esse inæqualitatem ex parte dilectionis suæ, ut consideratur in se, vel in ordine ad suum principium, sed tantum ut in ordine ad volita, super quæ transit, non tantum quia illa volita sunt, vel inæqualia bona sunt eis volita, sed etiam secundum quemdam ordinem transit super illa. Vult enim Deus ex charitate primo bene esse sibi, tanquam fini omnium; secundo, vult alium velle sibi bonum esse. In isto instanti potest poni prædestinatio. Ex eodem enim habitu potest velle mihi omnia necessaria ad diligendum se, et ex consequenti illa efficere in me. Nam post volitionem finis, primum immediatissime volitum videtur illud quod propinquissime ad finem ordinatur in omni rationabili voluntate, et ideo illud per quod ad finem devenitur immediatius; et tertio omnia quocumque modo ad hæc necessaria, et sic post prædestinationem.

Primum volitum ad extra gloria electorum.

11.

Post spiritualia, volitus est mundus cum sensibilibus.

Deinde est collatio gratiæ et aliorum supernaturalium, quibus immediate attingimus finem, et postea iste mundus sensibilis, et alia visibilia, quæ sunt propter hominem, sicut propter illud, quod prius et immediatius est volitum in ordine ad communem finem omnium, et sicut illud quod propinquius fini ultimo dicitur finis ejus, quod remotius ab eo. In omnibus tamen his gradibus, unus est actus, qui est diligere omnia inæqualiter, non absolute, sed ut transit in objecta; non quidem æqualiter, sed secundum quod aliqua immediatius ordinantur ad finem, ideo non æqualiter diligit omnia, loquendo de actu, ut transit in objecta, quia non transit in omnia objecta uniformiter, quia primo vult se, secundo vult velle se, et tertio vult omnia homini necessaria ad hoc volendum.

12.

Ad argum. primum. Quomodo ponenda charitas in Deo.

Ad primum, patet quod habitus aliquid dicit perfectionis, scilicet firmiter et faciliter, et sic potest poni charitas in voluntate divina non tanquam distans ab actu ad quem ordinatur, vel a potentia, in qua fundatur; quodlibet enim eorum, cum sit formaliter infinitum, includit aliud per identitatem.

Ad secundum.

Ad aliud, dicendum quod etsi non omnia sint diligibilia ex charitate et amore concupiscentiæ, qua quis vult sibi et alteri illa bona, tamen sunt ex charitate diligenda dilectione conveniente eis.

Ad tertium.

Ad tertium, figurativus sermo est: *Deus irascitur*, sed tamen ira est in voluntate, et potest esse in nobis ordinatus actus voluntatis propter veram parvipensionem, est tamen appetitus vindictæ, quæ figura est Metonymia. Tamen ira non est nisi appetitus sensibilis, quia non est nisi accensio sanguinis circa cor, ideo tantum appetit vindictam illi qui vere eum vilipendebat, unde velle punire est irasci; amor autem excludit odium. Unde si Deus odiret aliquem, annihilaret ipsum; sed Deus, cui irascitur, vult esse, cum vult punire illam parvipensionem, tamen naturam diligit illorum, quibus irascitur, quia si odiret eos, statim non essent.

Ad quartum et quintum.

Ad aliud, *eligere* Dei est præacceptare istos illis, et præacceptatio est supposito gradu omnium. Unde eligere istum, est præacceptare istum ad aliquod bonum supernaturale, et sic Deus non diligit omnia æqualiter, sed ad bonum sibi competens. Unde non sequitur, æqualiter diligit, ergo æqualiter bene facit, quia licet actus diligendi sit in se unus, tamen respicit extrinseca quæ sunt inæqualia.

Ad aliud, non omnia æqualiter, id est, non ad æqualia diligit, tamen ex æquali affectu potest majus et minus bonum diligi; hæc potest homo, cum hoc tamen, quod Deus ex æquali actu diligit, non tamen æqualiter bene facit, quia diligibile est extrinsecum.

DISTINCTIO XXXIII.

DE VIRTUTIBUS MORALIBUS.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes morales sint in voluntate?

Alens. 3. *p. q.* 29. *m.* I. *art.* 4. *et quæst.* 78. *m.* 3. D. Thom. I. 2. *quæst.* 56. *art.* 4. *et* 5. *et hic quæst.* 2. *art.* 4. D. Bonavent. *art.* I. *quæst.* 3. Richard. *art.* I. *quæst.* I. Durand. *quæst.* I. Gabr. *quæst.* I. Major. *d.* 36. *quæst.* I. *et* 2. Alm. *hic et* 3. *tract. mor. cap.* 6. Vasq. I. 2. *disp.* 87. qui omnes tenent cum Scoto contra D. Thom. Vide Radam 3. *tom. controver.* 15. *art.* I.

1. Argument. primum. Circa distinctionem trigesimam tertiam quæritur: *Utrum virtutes morales sint in voluntate, ut in subjecto?* Quod non, per Philosophum *primo Ethicorum, cap. ult.* qui dicit intellectuales virtutes esse in parte rationali animæ, morales in irrationali. Ubi dicit Commentator quod in eo quod est medium inter phantasticam et rationalem, debent poni virtutes; hujusmodi non est voluntas, sed appetitus sensitivus; igitur, etc.

Secundum. Item, 3. *Ethicorum, cap.* 9. ponit Philosophus prudentiam, fortitudinem et temperantiam in appetitu sensitivo, quæ sunt præcipuæ de decem virtutibus moralibus; si ergo voluntas esset proprium subjectum moralium, hoc non esset verum, quia voluntas perfectibilis est nobiliori perfectione sibi propria.

Tertium. Item, 1. *Politic. cap.* 3. dicit quod anima dominatur appetitui inferiori principatu politico, vel civili; sed dominatur corpori principatu despotico, vel dominativo, latine loquendo. Sumitur ex hoc quod appetitus ille potest moveri contra imperium rationis; ergo ut faciliter et delectabiliter secundum dictam rationem recte faciat, necesse est ponere in eo habitus, vel virtutes, quibus faciliter obediat rationi, et voluntas illo sicut instrumento utatur.

Quartum. Item, temperantia et fortitudo perficiunt irascibilem et concupiscibilem, sicut patet ex actibus eorum; ista non sunt in voluntate, sed in appetitu sensitivo, quia istæ conditiones accidentales objecti, quas respiciunt, scilicet bonum arduum et delectabile, per se non distinguunt objectum ejus; igitur nec potentias in voluntate; sed in sensitivo sunt distincta propter organa.

Quintum. Item, virtutes Theologicæ videntur sufficienter perficere illam partem animæ, qua definimus, quia una est circa bonum, alia circa verum; igitur, etc.

2. Dices, verum est circa verum primum, et bonum ultimum, circa quod perficitur circa principium, et circa conclusionem; igitur virtutes, quæ sufficiunt ad perficiendum intellectum et voluntatem circa primum bonum et primum verum, non sufficient respectu aliorum.

Ad opposit.

Contra 2. Ethicorum, cap. 6. *Virtus est habitus electivus*; electio autem est appetitus consiliativus, aut consilium; appetitivus saltem est appetitivus cum ratione; igitur præsupponit rationem; igitur est voluntatis.

Item, virtutes sunt maxima bona, secundum Aristotelem *primo Rhetor. cap.* 9. Similiter est bonum honestum et decretum contra bonum utile et delectabile, et ideo maxima bona secundum Aristotelem sunt secundum id in quo excedit homo brutum, quia tendit in honestum, ut distinguitur a brutis, sicut arguit Philosophus 1. *Ethicorum, cap.* 1. homo cum sit felix, felicitas est in eo quo distinguitur ab aliis.

Item, bonum hujusmodi est laudabile; igitur est in potestate nostra; ergo in voluntate.

Item, *primo Politic. cap. ult.* dicit Philosophus quod necesse est in principante ponere virtutem, ut in bono principe, sicut in subjecto, ut recte subjiciatur; et hoc applicat ad partem superiorem et inferiorem in anima nostra.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, virtutes morales nullo modo esse in voluntate, suadetur sex rationibus. Refutatur primo ex Philosopho ostendendo hanc esse contra mentem ejus; ex Augustino variis locis. Ducitur prima ratio D. Thomæ ad oppositum, late ostendendo quod voluntas non determinatur necessario ad bonum, sed cum difficultatibus, egere virtute, ut recte determinetur.

3.

Opin. D. Thom. in lib. 3. d. 32. art. 2. q. 4.

Dicitur quod sunt tantum in appetitu sensitivo, et quod nusquam ponit Philosophus eas in voluntate, ubi loquitur de virtutibus aliis a justitia et subjectis earum; nulla moralis est in voluntate, sed tantum justitia 5. *Ethicorum, cap.* 1. Patet ex definitione.

Ægid. quodl. 4. q. 18. Vide D. Thom 12. q. 50. art. 5.

Prima ratio D. Thomæ.

Item, virtus est habitus determinatæ potentiæ respectu operationis, et ideo in potentia, quæ de se determinatur ad aliquid, non ponitur habitus. Voluntas de se est determinata ad bonum, quia omnis potentia determinatur ad objectum suum. Primum igitur bonum simpliciter est ejus objectum; ergo prius determinatur de se ad objectum simpliciter. Quamvis autem non potest tendere in bonum, ut nunc, tamen si intellectus ostendit sibi bonum simpliciter, de se determinatur ad illud, ideo si est prudentia in intellectu, de se determinatur voluntas ad bonum simpliciter, quantum est ex parte sui; igitur voluntas de se determinata est a ratione ostendente.

4.

Secunda.

Item, ex libertate ejus, ut voluntas est, non requiritur in eo virtus aut habitus ad determinandum, sicut nec in determinato ex se. Nam in naturali agente non est virtus, quia in actu primo est actus secundus determinate, et agens liberum ex se determinatur ad actionem suam, sicut agens naturale ad suam.

Tertia.

Item, hoc idem probo sic: Licet quando sunt duæ causæ agentes partiales, non sit inconveniens quod oppositis modis in una sit naturalitas, et in alia libertas ad eumdem actum, tamen idem agens non agit oppositis modis in eadem actione; sed voluntas, ut libera, si ageret ex inclinatione virtutis, ageret per modum naturæ secundum Aristotelem; requiritur ergo, etc.

Quarta. Item, ubi passiones sunt, ibi moderativa passionum, cujusmodi sunt virtutes, debent poni ; sed passiones sunt in appetitu sensitivo ; igitur, etc.

Quinta. Item, ubi extrema, ibi medium, passiones sunt extrema, virtutes autem in medio. Similiter adducitur illud 1. *Politic. cap.* 9. de dominativo principatu et civili.

5. Impugnatur opinio D. Thomæ. Oppositum dicit Aristoteles *in fine primi Ethicorum,* ubi rationali attribuit virtutes morales, per quod intelligitur appetitus intellectivus, quia per irrationalem intelligit voluntatem, quæ non est essentialiter intellectus, qua tamen est bonus, ut homo.

Morales in voluntate secundum Philosophum. Probatio : *In primo Ethicorum* Philosophus quærens de subjecto virtutum separat vegetativam et sensitivam, quæ communia sunt nobis et brutis ; et dicit quod operativa rationem habentis distinguitur in rationale proprie, et in aliquid bene obedibile rationi, vel persuasibile a ratione ; igitur ultra brutum est in homine aliquo modo irrationabile, id est, non habens rationem, persuasibile tamen a ratione ; sed persuasibile a ratione est voluntas.

Item, si voluntas non continetur sub altero istorum, voluntas non est subjectum alicujus virtutis, quod est contra eum, quia justitia est in voluntate. Unde de *rationali* æquivocatur, quia primo et per se, dicitur rationale, ut mens, prout includit omnia, quibus differimus a brutis, aliter nullo modo per se, sed per participationem, inquantum persuasibilis, a ratione tamen, nec est ratio in se, nec rationem includens, ut partem sui ; et iste appetitus sensibilis dicitur rationalis, non autem per essentiam, sed per participationem. Et dividitur contra mere naturale, quia nec habet rationem, nec est natum obedire rationi, sicut aliquando accipitur *irrationale* pro omni eo quod non est rationale de se ; et sic potest dici obedibile, aliquando pro appetitu sensitivo, aliquando pro mere naturali.

6. Ad idem sunt auctoritates Philosophi 1. Politic. cap. 1. *Sicut subditi habent virtutem convenientem sibi in obediendo, sic principes habent virtutem convenientem sibi in principando, et ista virtus est principalior*; item, 9. *Metaphysicæ, cap. ult.* Sunt etiam et auctoritates Augustini, una de Morib. Eccles. 15. altera 1. de Civitate Dei, 15. *Virtutes sunt quidam amores boni honesti,* hujusmodi est amor voluntatis. Item epistola 15. *ad Marcellin.* Item *lib.* 83. *qq. q.* 4. dicit, *alia esse maxima bona, ut quibus non convenit male uti, ut sunt virtutes.* Item lib. Soliloq. *Perfecta virtus est animi ratio perveniens ad finem.*

Retorquet arg. superiora. Item, Magister negat actus, qui sunt in patria, esse potentiarum sensitivarum, et adducit ad propositum auctoritatem Augustini.

Item, per ista eadem media contrariæ sententiæ potest argui oppositum. Nam omnis potentia de se terminata ad rationem, et potens non recte agere, necessario, ut recte agat, sive ut determinetur ad recte agendum, indiget aliquo habitu ; voluntas est hujusmodi, alioquin esset de natura sua impeccabilis.

7. Voluntas, quia indifferens. Dices quo ostenso sibi aliquo bono circa finem ultimum, vel etiam ju-

eget virtute. dicato a ratione, non potest voluntas errare.

Dico quod hoc est falsum, quia hoc posito, scilicet quod sit aliquid judicatum a ratione, non exinde necessario determinatur ad volendum illud, nam si sic, necessario procederet aliquis error, vel obnubilatio rationis. Sed non potest voluntas appetere nisi secundum judicium rationis, et tunc oporteret eam ad judicatum sic inclinari, et per consequens defectus ejus esset a ratione definita taliter, et sic esset cæcitas in Adam, et in Angelis ante peccatum primum.

7. Habitus ponitur ad faciliter, et delectabiliter agendum. Præterea, habitus non ponitur ad determinandum potentiam, nec propter substantiam actus, quia sine habitu potest haberi, quia est agendo justa sit aliquis justus 6. *Ethicorum,* sed ad eam facilitandam et habilitandam, ut delectabiliter operetur.

Dico ergo quod voluntas, ut determinata, eligit recte secundum rectum judicium prudentiæ, cum non statim æque faciliter et delectabiliter eligat, non est determinata ex se ad faciliter et delectabiliter eligendum actum suum, alioquin si ratio ostenderet oppositum, statim æque faceret faciliter et delectabiliter eligere, et sic æque delectabiliter utrumque oppositum faceret secundum solam ostensionem rationis; sed hoc est falsum ; igitur saltem ut voluntas delectabiliter moveatur in objectum suum, eligendo actum suum, oportet ponere hujusmodi virtutes in voluntate.

8. Dices quod nunc delectabiliter movetur in objectum bonum, sed illa motio est in appetitu sensitivo. Contra, Augustinus super illud Psalm. 7. *Scrutans corda,* dicit quod bona delectatio tantum est in voluntate. Nec valet aliter dicere, quod sic moveri est delectabile, quia ratio dictat esse conveniens sibi pro nunc, quia si sic convenit aliquem habentem habitum vitiosum esse virtuosum, quia delectabiliter agit actum habitus virtuosi, et quia potest per doctrinam reduci ad bonum ; igitur statim concludit sibi per rationem de bono opposito eliciendo actus contrarios habitui priori, qui non totaliter est ablatus, quoad facilitatem et delectationem in opere, neque primus aut secundus actus bonus esset statim delectabiliter et faciliter elicitus, quia contrarium est verum, nam adhuc vitiosus esset magis delectabilis et facilis. Cum igitur virtus sit habitus electivus secundum rationem rectam ex propria ratione, ut patet 2. *Ethic. cap.* 6. et hoc ad faciliter et delectabiliter operandum, convenit ei ex hoc, quod habitus poterit generari in voluntate ex actibus secundum rectam rationem frequentatis.

Item, licet ratio in primo actu determinetur ad determinandum, sollicitando in agibilibus, ita quod magis necessario et determinate tendit ex ratione ad debite agendum, ut isti ponunt, tamen ex actibus sic sollicitando frequentatis generatur habitus scientiæ operativæ sine prudentia ; ergo eadem ratione voluntas non absolute determinata, ut ponunt eam ex judicio rationis, cum non sit summe determinata ad unam partem, quia tunc non esset libera, nec est magis determinata

quam intellectus ad dictandum ; ergo potest ex frequentia actuum suorum aliquem habitum sibi generare.

9. *Virtutis quando sit necessitas.*

Item, ex Philosopho patet quod proprius actus, ad quem ordinatur virtus, est electio. Habitus definitur per actus proprios, et virtus dicitur habitus electivus, *ex* 2. *Ethic. cap.* 2. Electio autem est actus voluntatis, quia est actus ipsius appetitus consequens deliberationem, quæ est voluntas ; igitur virtus est in voluntate, in qua est actus ejus, quæ est electio. Nam de *bono simpliciter,* ad quod determinatur voluntas, æquivocat argumentum contrarium, quia bonum simpliciter, vel accipitur ut distinguitur contra bonum apparens, et sic non est voluntas determinata ad bonum simpliciter pro statu viæ, quia sic esset naturaliter confirmata in bono.

Electio actus voluntatis sequens deliberationem.

Si primum objectum ejus adæquatum esset bonum verum, sic non posset se extendere ad bonum apparens, quia nulla potentia potest se extendere ultra objectum commune sibi adæquatum.

Bonum simpliciter, dupliciter sumitur.

Alio modo accipitur *bonum simpliciter,* ut distinguitur contra bonum ut nunc, sive singulariter, et sic bene est voluntas ad bonum simpliciter determinata, quia respicit bonum in universali, sicut vis apprehensiva verum in universali.

Et quia primo modo voluntas non determinate respicit bonum simpliciter, quod est secundum rectam rationem, ideo necessario indiget aliquo determinante intra se, quia ratio, ut ostensum est, non sufficienter determinat, nec causat aliquas perfectas conditiones in actu voluntatis, quæ possent sibi inesse, habitu virtutis non inexistente.

SCHOLIUM II.

Ducitur secunda ratio D. Thomæ ad oppositum, ideo enim eget voluntas virtute, ut recte se determinet, quia libera est ad recte, vel non recto se determinandum, et causæ naturales, quia carent hac libertate, virtute non egent. Tertia ratio ejus si valet, concludit, nec charitatem, nec spem ponendas esse in voluntate, quia omnis habitus inclinat per modum naturæ, tamen earum actus erunt liberi ratione causæ principalis, si est libera. Quarta etiam ratio est ad oppositum, quia in voluntate sunt passiones, et ipsa convenientius moderatur passiones appetitus, quod optime explicatur.

10. *Ad argum. 2. D. Thomæ. Agens naturale ad unum tantum determinatum.*

Similiter autem ex medio alterius rationis magis concludit oppositum, nam quia voluntas habet actum et determinationem actus in potestate sua, ideo potest se libere determinare ad bonum, vel ad malum, recte vel non recte. Ideo indiget virtute inclinante, ut recte determinetur ; sed non sic est determinatum agens naturale, quod sic est determinatum ex se ad unum, quod non potest se determinare ad oppositum ; et ideo licet determinetur ex se formaliter per formam naturaliter inclinantem ad unum, tamen aliunde determinatur effective, scilicet ab imprimente sibi actum primum, ex quo naturaliter sequitur actus secundus, et nullo modo oppositum ejus per se.

Sed voluntas ex se determinatur effective, ut ipsa est actus primus ad actum secundum indifferenter se habens ad hoc, vel oppositum, et ideo ut determinate inclinetur recte, oportet ut per exercitium actus acquirat majorem inclinationem ad unam partem, quod est habere habitum.

11. Ad tertium. Habitus inclinat per modum naturæ.

Alia ratio quæ tertio adducitur, concludit quod non esset ponenda justitia in voluntate, vel habitus charitatis, vel aliquis habitus, quia quilibet habitus, quantum est de se, inclinat per modum naturæ, et charitas per modum naturæ suæ ad actum supernaturalem inclinat naturaliter, sicut habitus acquisitus ad actum sibi proportionatum, quoniam habitus non est liber, sed tantum voluntas; habitus enim ita inclinat per modum naturæ potentiam in objectum, sicut gravitas ipsum grave deorsum.

Ad libertatem actus sufficit libertas causæ principalis.

Ideo dicendum ad tertium, quod non valet, quia quandocumque ad actum unum concurrunt duæ causæ proportionatæ partiabiles, si causa principalis sit libera, in cujus potestate est actio alterius, tunc quantumcumque naturaliter causat minus principalis, quantum est ex parte sui, nihilominus actio est libera, quia primo ad libertatem, quæ est ad agere et non agere, requiritur determinatio principalis causæ, licet non quoad inclinationem naturalem, quæ est ad unam partem, quam conditionem habet ex natura sua, et ideo ad illam partem habilitat potentiam. Licet enim visus, quantum est de natura sua, inclinetur ad actum videndi tantum, quia hoc facit ex imperio voluntatis, ideo non videre est liberum; quanto igitur magis actio, in quam inclinat naturaliter ille habitus, qui est in illa potentia libera, erit libera.

12. Ad quartum. Passiones sunt in voluntate et quomodo?

Quod ulterius dicunt, scilicet quod habitus est ad moderandum passiones, quæ non sunt in voluntate, dicendum quod hoc est falsum, quia gaudere et tristari, quæ sunt passiones, in voluntate inveniuntur, quia secundum Augustinum 14. de Trinit. cap. 5. et 6. *Passiones sunt in voluntate, ut gaudere, et tristari et timere*; imo naturale est voluntati delectari vel tristari, licet passiones ejus non sint cum alteratione corporali, ut sunt in appetitu sensitivo, et ideo non possunt passiones ejus faciliter discerni.

Unde voluntas prona est ad condelectandum appetitui sensitivo. Aliter enim peccatum veniale non esset ex motu surreptitio primi motus, qui præveniunt deliberationem rationis, quæ sunt venialia peccata in voluntate, quia delectationes subitæ causantur immediate ex passionibus consimilibus in appetitu inferiori; ideo ex opposito magis posset argui quod in ea essent ponendæ virtutes, ex quo potest habere passiones inordinatas.

13. Virtus moderativa passionum ponenda in voluntate.

Item, virtutes inclinant in contrarium ejus, ad quod inclinant delectabiliter passiones. Si igitur videtur rationabiliter virtutes posse poni in subjecto passionum, ita quod habens actum circa illas moderandas, cum insint, quia actio virtutis est delectabilis ex hoc quod est virtuosior, et actio respectu objecti est tristabilis; impossibile est autem quod eadem potentia habeat simul delectationem contrariam, quæ est ex actu virtutis, moderando vel impediendo, quia tunc delectaretur et tristaretur, quia necessario alterum contristatur.

Et ideo rationabile est quod virtus cohibens delectabiliter passiones delectationum inordinatarum in sensu, ponatur, in alia potentia, cujus est delectari in bono, ratione cujus

substat imperio ejus appetitus sensitivus.

Si autem debeant præveniri hujusmodi passiones, ut non insint, et non imprimant objecta, quæ nata sunt imprimere hujusmodi passiones inordinatas, magis potest hæc voluntas quam appetitiva tantum circa delectabile præsens, quod apprehendit voluntas absens secundum rectam rationem, ut quid fugiendum.

Unde necesse est virtutem esse in mente, non in eo in quo est passio; sed voluntas regulat passiones; et ideo in voluntate ponendæ sunt virtutes morales.

Et ideo dicitur quod habitus virtutis secundum apprehensionem rectam videtur immediate poni in appetitiva voluntatis, quia immediatius eam respicit, licet ex eo ipso possit alia impressio voluntatis quodammodo mediate derelinqui in appetitu sensitivo, scilicet mediante recta inclinatione habituali in appetitu intellectivo, ex frequenter bene eligere derelicta.

Confirmatur, quia prius naturaliter potest voluntas, cum sit proprius appetitus intellectivus, eligere secundum dictamen rationis recte aliquam cognitionem in agibilibus, ut puta fornicationem in universali fugiendam, qua faciet appetitum sensitivum appetere conformiter rectæ, qui non est proprius appetitus intellectus, et ex frequenti sic eligere secundum rectam rationem in se causare habitum faciliter eliciendi recte circa tales passiones, quæ insunt sibi, vel quæ possunt inesse alteri, ita quod potest in se generare habitum recte eliciendi circa omnes passiones tales, ita ut cum potentia consideret in particulari delectabiliter, eligeret in particulari secundum rectam rationem, ita quod sufficit habere passiones apprehensas et cognitas et hujusmodi habitus erit electivus, licet non respiciat immediate actualiter, et in particulari, et inexistenter. Aliter enim non esset virtuosus, nisi habens prius passiones in actu; nec fortis secundum virtutem, nisi fuit aggressus; nec liberalis nisi habens pecunias; nec temperatus, nisi prius habens passiones inordinatas. Et ideo sufficit quod objectum sit apprehensum intellectu vel imaginatione, ad hoc quod voluntas se habeat inclinando secundum virtutem.

Acquiri possunt virtutes morales antequam insint passiones.

SCHOLIUM III.

Ad primam instantiam, non putat improbabile quod in Angelis essent virtutes morales, si in puris naturalibus creati essent, quia possent habere plures electiones de recte agibili in alio. Ita Major hîc quæst. 6. Salas 1. 2. tract. 12. d. 2. sect. 5. Verius tamen est oppositum, quia non habent difficultatem in recte eligendo, sicut nostra voluntas ob conjunctionem ad appetitum. Hoc secundum est magis secundum mentem Doct. in Oxon. hîc et 2. dist. 3. quæst. 10. num. 18. Vide Scholium in Oxon. hîc num. 16.

15.

Arguitur contra D. Thom. virtutes morales in appetitu sensitivo non esse ponendas. Vide Henr. quodl. 6. q. 11.

Item, arguitur contra conclusionem: Ibi ponenda est virtus, quæ semper est perfectio hominis, ut homo, in quo ponenda est pro omni statu; sed hujusmodi non est appetitus sensitivus, quia in statu innocentiæ non fuit necessaria virtus in ea, quia fuit obediens rationi, ad quod sufficiebat justitia originalis; ergo voluntas erit objectum, in quo virtus pro omni statu est ponenda.

Objectio prima.

Sed contra hoc arguitur : Nam si electio voluntatis, ubi consequitur dictamen rationis rectæ, possit per hoc aggenerare habitum virtutis moralis ad delectabiliter eligere rectum circa passiones hujusmodi, ergo posset Angelus in se aggenerare virtutes morales, et frequenter bene eligere circa passiones, cum voluntas ejus potest conformiter eligere rationi rectæ, circumscripto appetitu sensitivo. Quia si hoc potest voluntas in nobis, ut præest appetitui sensitivo, et hoc tam circa passiones, tam suas quam alterius, igitur accidit voluntati quod conjungitur appetitui sensitivo et passionibus, inquantum est subjectum virtutis moralis.

An sint in Angelis ?

Secunda.

Item, tunc qui non haberet passiones, posset in se generare virtutes morales, et ego possem generare virtutem in me ex passionibus tuis.

16. Responsio.

Ad primum dicitur, quod conclusio est vera. Et similiter ad secundum, quod passio alterius imprimere potest delectationem, et intellectus potest ostendere voluntati, et ita potest habere actum circa illam delectationem, sicut in seipsa, quia potest eligere oppositum bonum, et sic reprimere passionem sic ostensam ; unde passiones sunt in voluntate, sicut objecta ostensa ab intellectu.

In Deo non sunt virtutes morales.

Contra, in Deo non sunt virtutes morales, quia non habet passiones domandas.

Dico quod eo modo quo virtutes sunt necessariæ propter passiones edomandas, non sunt in Deo, nec in Angelis, sunt tamen in eis virtutes morales modo supradicto.

Posset dici aliter ad istam rationem, si non placeat hoc tenere, quod quia virtus est circa bonum et difficile, difficultas autem recte eliciendi secundum rationem provenit ex parte appetitus sensitivi, cujus passionibus aliquo modo condelectatur voluntas naturaliter, et ideo est difficultas in eliciendo contrarium secundum rectam rationem. Sic autem non est in Angelo, qui non est passionatus, et ideo virtutes tales non ponuntur nisi in voluntate, ut habet conjunctionem ad appetitum sensitivum, saltem quando generatur.

17.

Posset autem aliter dici, quod potest distingui *volitio duplex,* scilicet volitio efficax, qua quis vult finaliter exequi in effectum id quod vult. Alio modo sumitur volitio remissa, vel simpliciter, quomodo potest etiam aliquis velle illud, quod sibi est impossibile, quia afficitur ad hoc, licet hoc videat esse impossibile sibi. Hoc enim modo aliquis potest velle aliquid, quod est impossibile in se, ut consequatur, licet hoc videat esse impossibile sibi. Isto modo forte appetiit Angelus inordinate beatitudinem, non quia prius crederet se posse sine gratia illud consequi, quia sic esset error ante peccatum.

Sed forte absolute volendo immoderate appetiit, sicut dictum est *in secundo libro* *. Et primum istorum dicitur a Philosopho esse *eligere*, secundum *velle*, prout dicit quod voluntas est impossibilium, electio autem non.

* Dist. 6.q. 1. Voluntas est impossibilium, electio non.

Isto modo primo Philosophus dicit quod virtus moralis est habitus electivus secundum voluntatem effi-

cacem, in cujus potestate est sequi moderationem passionum. Non autem secundum voluntatem simplicem ejus, qui potest velle passiones moderandas, non autem exequi, et sic virtus non est habitus electivus nisi voluntatis, in cujus potestate est secundum imperium ejus ipsas moderari.

Ad argumenta pro alia opinione patet responsio in objectis contra ea.

SCHOLIUM IV.

Resolutio, virtutes morales potius ponendas esse in voluntate, quam in appetitu sensitivo, quia in omni statu voluntas eis indiget, appetitus non indiguit in statu innocentiæ. Late refutat distinctionem Henrici de voluntate, qua natura, libera et deliberativa, quia duo posteriora non differunt, et voluntas, qua natura, nullum actum habet, de quo supra dist. 15.

18. Virtutes esse in voluntate.

Secundum hoc igitur dici potest, quod ex quo virtutes morales sunt perfectiones perficientes hominem secundum quod homo, id est, secundum quod est natus secundum rationem agere, oportet quod ponantur maxime in illa parte, in qua fuerunt necesse homini pro omni statu, quia talia maxime videntur pertinere ad perfectionem hominis, inquantum homo.

Pro innocentiæ statu indiguit voluntas virtute.

Sed appetitui sensitivo non fuerunt necessariæ virtutes secundum istos in statu innocentiæ, quia tunc fuit perfecta obedientia ejus ad partem superiorem, sive ad rationem rectam sine rebellione. Sed voluntati etiam pro tunc fuit virtus necessaria, propter summam libertatem ejus respectu electionis boni et mali, quia Deus *reliquit hominem in manu consilii sui*, ut dicitur *in Eccles. cap.* 15. et sic relinquit nunc, et ideo pro omni statu indiguit voluntas hujusmodi virtutibus.

19.

Item, hoc tenendo, ut videatur quomodo virtus ponenda est in voluntate, dicitur quod voluntas potest considerari tripliciter, scilicet, ut natura, vel ut libera, vel ut deliberativa. Primo modo non fuerunt in ea virtutes, quia ut sic non deficit, cum sit determinata ad unum, ut in bonum simpliciter, quod est finis, vel in aliquid, inquantum relucet bonum ipsius finis, vel in aliquid ut evidenter conclusum ex bono simpliciter. Ut autem voluntas est deliberativa ostenso aliquo bono, primo impellit cognitivam ad perscrutandum de circumstantiis an sit prosequendum vel fugiendum ? et propter hoc dicitur actus voluntatis deliberatio rationis, ac consiliatio, non quia deliberatio sit actus voluntatis, sed intellectus, sed quia consequitur in voluntate actus, qui est delectatio, quæ est cum deliberatione et consilio, et quia voluntas sic accepta etiam data sententia rationis potest stare in sua determinatione, et eliciendo perfecte contrarium ejus, quod eliciendum sentit ratio, ut determinate assentiat indicato a ratione recta, necessario indiget habitu, ut determinetur. Nec sufficit ad hoc inclinatio naturalis ejus in bonum, sed requiritur etiam virtus cooperans in modum naturæ rationi consentaneus, quia voluntas, ut natura inclinat in bonum simpliciter, et in aliquid evidenter conclusum a ratione, ut in eo relucet bonum simpliciter.

Voluntas secundum aliquos tripliciter sumitur.

20. Moveri in

Virtus autem inclinat per modum

virtutis actum surreptitie, signum virtutis.

naturæ in bonum, inquantum hoc bonum circa tale objectum, et similiter alia virtus circa aliud, et hoc in modum naturæ.

Quia sicut natura subito operatur, præveniendo deliberationem surreptitie, et ita virtus, cum fuerit perfecte generata.

Unde sic moveri in actum virtutis surreptitie, maxime est signum perfecti habitus.

Unde Philosophus 4. Ethicor. cap. 9. et 10. *Prius dicetur fortis impavidus ad quæcumque mortem, et extrema*, ideo dicit Commentator quod in receptione sufferentia ejus, qui circa fortia operatur, est habitus signum.

Voluntas vero tertio modo dicta, scilicet, ut libera facta deliberatione intellectus, et cum habitu naturali, voluntatis, et natura, et cum virtute morali, quæ fuit in ipsa, non est aliquo modo actu, determinabilis per aliud, quia hoc esset contra naturam libertatis, quia si posset contra suam libertatem in modum naturæ, inclinaret contra suam libertatem naturali necessitate.

21.

Voluntas, ut natura nullum actum dicit, supra dist. 15.

Contra, voluntas ut natura, nullum actum elicitum habet, ut frequenter ostensum est, sed tantum naturalem inclinationem, sicut grave ad locum deorsum, aliter, si ut natura actum haberet, simul posset habere actus oppositos, quia potest habere actum liberum respectu oppositi, respectu cujus inclinatur naturaliter, ut natura est.

Unde omnem actum elicitum libere elicit tam circa finem, quam circa illud quod est ad finem.

Nec videtur differre inquantum libera, et inquantum deliberativa, nisi quia, ut libera, importat actum deliberandi circa actum aliarum potentiarum, ut deliberativa, sequitur actum consilii, et ut deliberativa respicit specialiter ea quæ sunt ad finem.

22.

Item, quod dicit, si virtus possit inclinare per modum naturæ voluntatem, ut libera est, posset necessitare; quod non videtur verum, quia non convenit habitui immobilitare potentiam ad actum istius habitus, sicut forma naturalis subjectum suum, quia potentia, in qua habitus ponitur, ex natura sua est indeterminata et indifferens ad hoc, vel oppositum agendum.

Habitus inclinat, non necessitat voluntatem.

Si autem potentia subjecta formæ naturali esset sic indifferens ad agere et non agere, virtute propria ante formam receptam contra naturam suam potuisset necessitari ad unum sic, imo perfectio ejus naturam ejus destrueret; et ideo potentia subjecta habitui nullo modo necessitatur ab illis, quæ subjiciuntur formæ naturali, quia illa non habent agere ad substantiam actus, nisi mediante forma, et ideo tota actio sequitur conditionem formæ ad unum, quæ determinata est.

Non autem est sic de habitu, quia principalior causa activa est in potentia subjectiva habitui, et habens causalitatem habitus in potestate sua, sicut causæ partialis; et imperfectior non necessitat causam perfectiorem, licet ejus causalitatem determinate, et inquantum potest, inclinet; ita habitus se habet ad potentiam.

Nunquam enim causa perfectior impeditur necessario in agendo per causam imperfectiorem. Cum igitur

voluntas de natura sua possit in oppositum ejus, ad quod virtus inclinat, habitus non impediet hoc necessario.

23. Posset dici quod habitus in communi, prout est indifferens ad virtutem, non solum respicit voluntatem, ut libera est ad utrumque oppositorum, et sic in eliciendo aliquo modo ejus libertatem determinat ad unum, ipso habitu manente, ita ut non sit delectabile tendere in oppositum, sed in hoc tantum ac si esset sibi naturale.

Sed tamen hoc non tollit ejus libertatem, quia sicut voluntarie causat habitum virtuosum, ita potest agendo corrumpere habitum contrarium, vel potest libere neutrum causare.

Unde tota inclinatio per modum naturæ, quam facit habitus, subest libertati voluntatis, et sic non est inconveniens in voluntate, ut libera est, ponere habitus.

Sed loquendo de habitu, qui est virtus, quæ determinat libertatem indifferentiæ voluntatis ad bonum simpliciter, quod est secundum rationem rectam, non fuit in voluntate, prout est electiva oppositorum absolute, sic habitus in communi, sed ut differens facta deliberatione rationis rectæ, ut eligat concorditer rationi rectæ. Et sic determinatur ex virtute ad bonum dictatum a ratione recta, a qua non de necessitate inclinatur ad unum, quin possit oppositum eligere.

Virtus est in voluntate, ut libera est.

Et ideo patet quod virtus fundatur in voluntate, ut libera est, quia sic dicta deliberativa non condividitur contra se, ut libera, sicut nec speciale contra commune.

Unde non videtur eorum distinctio quoad hoc conveniens.

SCHOLIUM V.

Admittit etiam ex multis electionibus acquiri virtutem perfectam in appetitu inferiori ; quod optime explicat exemplo Philosophi de virtute in Principe et in subditis. Habet exquisita doctrinalia in solutionibus argumentorum, et materiam hujus quæstionis fusius et exactius hic tractat, quam in scripto Oxoniensi.

24.

Virtute eget princeps ad præcipiendum, et subditus ad obediendum.

Potest autem ulterius dici, quod non tantum in voluntate sit virtus moralis, sive habitus, ex multis electionibus rectis generatus ; sed ex hoc relinquitur quædam impressio in appetitu inferiori, qui potest dici virtus moralis, sicut adductum est in exemplo Philosophi, quod ad bonum regimen requiritur virtus in Principe, ut bene imperet, et in subdito, ut bene obediat, sic in appetitu superiori ut bene imperet, et in inferiori, ut bene obediat.

Ad rationes, dicendum ad auctoritatem Philosophi, ut dictum est, quod virtutes morales sunt in irrationali obedibili rationi.

Ad primum argumentum principale.

Unde Philosophus intelligit per obedibile rationi utrumque appetitum, sicut dictum est arguendo contra primam opinionem, aliter justitia esset in appetitu sensitivo. Et ad Commentatorem, dicendum quod verum est, in eo quod est medium inter phantasticam et rationalem, ponitur virtus, scilicet in appetitu sensitivo, sicut et immediate dictum est. Et cum dicitur *, Philosophus determinans de subjecto virtutum moralium, non facit mentionem de voluntate, sicut de appetitu sensitivo, dicendum quod hoc non est ve-

Secundum Philos. morales sunt in voluntate.

* Supra num. 3.

rum; in hoc enim quod definit virtutem esse habitum electivum, 2. *Ethicor. cap.* 6. satis videtur ponere virtutem in illa potentia, cujus proprie est eligere. Similiter videtur idem ponere circa medium, 1. *Ethic. cap.* 1. ut ostensum est.

25. Ad secundum. Prudentia nobilissima virtus.

Ad illud de prudentia, etc. Est nobilissima virtus moralis, comparando ad virtutes in voluntate inquantum regulans eas. Ad probationem, dicendum quod sicut ego sum nobilior bruto, non tamen albedo mea nobilior quam albedo ejus.

Sic non sequitur in proposito, voluntas est nobilior potentia quam intellectus; ergo prudentia in intellectu est ignobilior virtutibus omnibus in voluntate; sed perfectibitia ordinata secundum perfectionem et imperfectionem, et perfectiones supremæ ordinatæ sunt similiter secundum nobilitatem et ignobilitatem.

Ad tertium. Error Philosophi de lege membrorum.

Ad aliud *Politic.* dicitur quod Philosophus ibi erravit. Credidit Philosophus legem membrorum esse naturæ veræ institutæ, et ideo cum appetitus sensitivus sit potens rebellare, credidit sic esse a natura instituta, sed hoc est falsum. Etenim in natura instituta quilibet appetitus tendebat delectabiliter in objectum proprium, et si aliter fuit moderatum, tunc fuit per justitiam originalem, quia omnes potentiæ obediebant rationi. Dico tamen quod ideo non concludit, nisi quod sit necessaria virtus in subdito, et hoc concedo. Et hoc vult Philosophus 6. *Ethicor.* et propterea dicendum quod Philosophus ponit virtutes in voluntate, et in parte sensitiva, et utrumque verum est; ideo 2. Ethicor. cap. 6. *Virtus est habitus electivus*, ideo ipsius est eligere, quod est proprium voluntatis. Et ita patet quod arguit propositum, quia enim voluntas dominatur appetitui sensitivo principatu civili, ideo requiritur virtus, ut ipsa bene præsit, et ut iste bene obediat.

26. Ad quartum Quæ objecta et qui actus concupiscibilis et irascibilis.

Ad aliud de fortitudine et temperantia, dicendum quod ipsa ponuntur in voluntate secundum duas vires ejus, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quia si diceretur quod concupiscibilis nata est immediate tendere in bonum volendo, irascibilis vero proprius actus est tendere in aliquid impeditivum talis boni, vel illam causam mali propugnando. Unde ejus actus non est immediate tendere in bonum, vel sub respectu boni, vel mali sub respectu mali, sed id aliquid inquantum impediens bonum, vel inferens malum.

Unde non est proprius actus concupiscibilis et irascibilis contristari, sed utraque vis habet propriam delectationem et tristitiam consequentem actum suum.

Unde in utroque invenitur circa objectum præsens delectatio et tristitia in opere circa absens, et ideo necesse est ponere, si sint in parte sensitiva, quod sint duæ potentiæ habentes diversa organa, quia ex passionibus hujusmodi appetituum fit alteratio ex organis eorum, secundum quod cor ex tristitia constringitur, vel ex gaudio dilatatur.

Temperantia et fortitudo in voluntate et appetitu.

Unde cum aliquando actus concupiscibilis inferat delectationem, conclusione consequentis actus irascibilis infert tristitiam, et sic consequuntur alterationes oppositæ, quæ non possent simul poni in eodem, et ideo in sensu sunt diversæ poten-

tiæ habentes diversa organa. In parte vero intellectiva sunt diversæ vires propter diversitatem prius assignatam in objectis, et ideo potest poni fortitudo in irascibili, inquantum propugnat bonum rationis reprimendo impedimentum, in concupiscibili inquantum moderatur delectationes, tristitias secundum regimen rationis.

27. Ad quintum. Quomodo virtutes Theologicæ perficiunt, et quomodo morales.

Ad aliud, dicendum quod virtutes Theologicæ perficiunt appetitum in ordine ad bonum æternum, et ad alia, inquantum immediate relucet in eis bonum divinum, et hoc est secundum principia immediate ex ipso fine sumpta.

Virtutes vero morales perficiunt appetitum secundum rationes inferiores sumptas ex fine, quod potest homo ex naturalibus adipisci, ut puta honeste vivere, etc. Unde consequens est falsum, quod tantum respectu unius objecti, scilicet Dei, perficitur mens sufficienter per Theologicas virtutes, et circa alia bona non perficitur, nisi inquantum referuntur in illud bonum. Non sequitur enim, si per virtutem moralem quiescit in fine creato, quod ejus non est ulterius referre, quia refertur per altiorem virtutem, ut per charitatem, quæ immediate conjungit fini ultimo, actus omnium virtutum, quæ referuntur in ipsum mediantibus propriis finibus, et inquantum scilicet bonum, in quod immediate terminatur, est quædam participatio illius ultimi cum respectu virtutis, et ideo ipsa virtus moralis non refert ulterius, sed charitas.

DISTINCTIO XXXIV.

DE VIRTUTIBUS ET DONIS.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes, dona, fructus et beatitudines distinguantur?

Alens. 3. *part. quæst.* 72. *membr.* 1. *et* 2. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 68. *art.* 1. *et hic quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. Durand. *quæst.* 1. Vasquez 1. 2. *disp.* 80. *cap.* 2. Valent. *ibid. d.* 5. *quæst.* 8. *part.* 1. Salas *tract.* 11. *quæst. unica art.* 51. Vide Scotum 6. *Metaph. quæst.* 1.

1. Argumentum primum. Quod non, Gregorius, lib. 1. cap. 18. super illud Job. cap. 2. *Habuit septem filios et tres filias;* quære ibi.

Secundum. Item, si sint alii, unus igitur ex una parte est alius, alius ex alia parte, et ita nullum donum esset virtus, quod falsum est; fortitudo enim est donum Spiritus sancti.

Dices, sunt alterius rationis, licet idem nomen; sic de fortitudine, non sunt ejusdem rationis fortitudo donum et fortitudo virtus.

Contra, idem est actus, et idem objectum utriusque; ergo et disponunt ad actum ejusdem rationis.

Ratio ad opposit. Contra, beatitudines sunt octo, et virtutes sunt tantum septem; ergo non ejusdem rationis, nec invicem concordant, et sibi condistinguuntur.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, virtutes perficere hominem modo humano, dona modo superhumano, beatitudines modo inhumano. Explicantur isti modi, et fuse refutantur.

2. Vide Henr. quodl. 4. q. 38. Dicitur quod sicut convenit vitiose delectari tripliciter, ita et virtuose delectabiliter agere tripliciter. Primo vitiose modo humano, quando homo quærit delectationem modo naturali; superhumano quando quærit superhumanum modum, infra tamen naturæ limites; inhumano modo, quando quærit contra naturam. De istis Philosophus 7. *Ethic. cap.* 1.

Similiter tripliciter convenit recte agere: Modo humano, ut sustinere cum debitis circumstantiis, sed cum tristitia, sicut sustinet moralis secundum Philosophum 3. Ethic. cap. 11. *et sustinebit*, scilicet, *cum tristitia.* Item de hoc Augustinus 13. *de Trinit.* 7. arguit contra Philosophos, qui dicunt esse beatos, quia habent quod volunt in fortuna, sustinet fortis, ne sit miserior. Modo superhumano, ut quando terribile sustinetur cum gaudio, quod patet, magnum est sustinere tristabile cum gaudio et delectatione magna; patet in Martyribus. Inhumano modo quasi divino, quando non solum gaudet cum sustinet, sed desiderat; unde Paulus Philip. 1. *Volo dissolvi, et esse cum Christo* Hoc probatur per Augustinum homil. 1. in Joan. super illud, 1. Cor. 1. *Cum fiunt inter vos contentiones, nonne homines estis?* dicit ibi, *et voluit ut essent dii secundum*

illud: Dii estis, *Psal.* 81. ut respuant tristitiam et reputentur fatui ab hominibus. Iste modus ultimus est virtus heroica, quam virtutem conjectat Philosophus 7. *Ethicor. cap.* 1. opponi bestialitati. Virtutes faciunt primo modo recte agere ; secundo modo, beatitudines ; tertio modo, fructus sunt delectationes sequentes istos actus perfectos, ut degustatio quasi boni futuri, et miseria fit tolerabilior.

3. Objectiones contra hanc opinionem.

Contra hoc videtur dubium, quia charitas est bonum excellentissimum, secundum Augustinum 13. *de Trinit.* 19. Et Apostolus ad Cor. 13. *Si tradidero,* etc. quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo : *Charitatem autem non habeam*, etc. Sequitur quod non excellentiori modo perficiant dona quam virtutes ; non ergo perficiunt virtutes modo humano.

In patria non sunt beatitudines.

Item, tunc in vita æterna in actu alicujus beati oporteret ponere beatitudines ; sed nullus beatus esurit, nec patitur persecutionem ; igitur, etc.

Opin. S. Bonavent. art.q.1.hic.

Item, circa tot convenit recte agere modo superhumano et inhumano, circa quod convenit modo humano ; igitur quot sunt dona, tot virtutes, et præcise ad idem, et ad quod est virtus aliqua, ad idem est donum aliquod, et beatitudo, sed diverso modo ; hoc autem non est verum, quia plures sunt beatitudines quam virtutes.

4.

Item, sunt verba metaphorica aliqua agere modo superhumano ; actio enim debet convenire objecto, et secundum hoc circumstantia requiritur in actione recta. Similiter etiam requiritur, et quod actio conveniat suo agenti, quia quilibet recte agens agit modo quo convenit sibi recte agere. Et hoc est homini agere modo humano, id est, modo quo convenit hominem agere, aliter non recte dicitur agere, si non agit modo quo convenit homini agere ; igitur omnis homo recte agens agit actione qua convenit hominem agere ; igitur omnis homo recte agens, agit actione conveniente homini, licet aliquis agat secundum excellentiorem modum ; igitur cum actus sint ejusdem rationis, quamvis unus habet excellentiam super alium, agere modo humano et superhumano, non est nisi agere perfecte et imperfecte ; igitur si donum Spiritus sancti datur, scilicet donum fortitudinis, vel evacuatur fortitudo, quam prius habuit, scilicet infusa in Baptismo, vel acquisita, vel quantum ad actus suos evadit imperfectior.

Item, si homo jejunaret semper, et daretur sibi donum fortitudinis, et non exercitaret se in talibus, non ageret nisi modo humano, imo citius terreretur, licet charitatem majorem haberet, quam exercitatus. Unde si donum fortitudinis esset distinctum a fortitudine virtute, tunc si Deus daret illud donum, sine virtute fortitudinis aggrederetur terribilia modo inhumano, et nihilominus oppositum videmus.

Dicitur quod aliter potest tripliciter convenire agere ; recte per virtutes ; perfecte per dona ; expedite per beatitudines.

Opin. S. Bonavent. art. 1. q. 1. hic.

Contra, eadem virtute, qua recte ago, ago expedite. Similiter virtus est, qua perficitur habens, et opus ejus bonum est.

SCHOLIUM II.

Sententia D. Thomæ virtutes disponere voluntatem, ut est mobilis a ratione recta, dona, ut mobilis est a Spiritu sancto. Rejicitur, quia eo ipso quod Deus dedit virtutem voluntati assistit ut moveatur ad actus sibi convenientes, sive a sua ratione, sive a Spiritu sancto moveatur.

5.

Opin. D. Thom. 1. 2. q. 68. art. 1. et Richard. c. 1. q. 1. d. 33.

Aliter dicitur, quia cum Spiritus sanctus non movet in bonum justum immediate, quin oportet eum cooperari, oportet disponere voluntatem, ut mobilis a ratione sit recta, quod fit per virtutem, et ut mobilis sit a Spiritu sancto, quod fit per dona.

Contra, tunc non est ibi distinctio beatitudinum a virtutibus et donis.

Ittem, ex quo dedit Deus habitum, assistit ad actus convenientes illi formæ, sicut cæco nato ad videndum, qui habet potentiam qua potest moveri, nec propter miraculum ipsemet Deus minus movet, nec minus assistit illuminato, ut possit movere illam potentiam ; igitur per idem est aliquod mobile proportionatum moventi secundo, et primo potentia movet seipsam, non tantum Deus, et ideo non video distinctionem istorum habituum.

SCHOLIUM III.

Ponit mirabili comprehensione divisionem habituum intellectus, voluntatis et appetitus, et quomodo differunt habitus spectantes ad concupiscibilem et irascibilem, et quæ sunt horum objecta et actus. Explicat quomodo viator sufficienter perficitur septem virtutibus, quoad Deum, quoad se, et omnia alia. Vide in Oxon. hic in Schemate habituum divisiones. Littera hæc est vere aurea, mira brevitate naturam virtutum complectens et explicans.

6.

Divisio habituum virtutum.

Dico ergo ad quæstionem, quod in habitibus sunt genera intermedia, quæ possunt dividi in species ; *habitus* enim genus est intermedium, et species qualitatis, et dividitur immediate in intellectualem et appetitivum ; utrumque autem habet multas species. Unde *habitus appetitivus* est genus intermedium, et prima divisione a parte appetitivi dividitur in habitum voluntatis, et in habitum appetitus sensitivi. A parte vero voluntatis primo dividitur, secundum quod habitus ordinat ad se, vel ad alterum ; sic sunt duæ primæ species, quarum una dicitur *justitia*, alia non nominatur uno nomine, quæ etiam dividitur in multas species, unde justitia vel prudentia.

Fortitudinis et temperantiæ discrimen.

Notandum, quod appetibilium ad seipsum, quædam sunt appetibilia ex se, et quædam primo fugibilia. Alia sunt appetibilia non primo, et alia non primo fugibilia. Virtus in communi, quæ disponit circa prima, vocatur temperantia ; quæ circa secunda, fortitudo. Prima pertinet ad concupiscibile, secunda ad irascibile. Concupiscibilis respicit illud quod facta sola apprehensione nullo alio posito est ex se conveniens, vel disconveniens, et natus est sequi actus delectandi vel tristandi. Irascibilis autem respicit punibile, sive offendens, propter apparentem parvipensionem, quod non est statim disconveniens concupiscibile.

Irasci semper est cum tristitia.

Sed quia impedit illud, quod est primo conveniens concupiscibili, circa quod irascibilis habet quoddam *nolle*, non quidem proprie refugientis, sed repellentis, quia irascibilis nolens repellit, et quando ob-

jectum nolitum non punitum est præsens, irasci semper est cum tristitia, non solum concupiscibilis, sed etiam irascibilis. Sicut igitur concupiscibilis indiget ordinari circa quæ sunt primo appetibilia secundum dictamen rectæ rationis, ita et irascibilis, ne immoderate velit propellere propellenda, et sustinere non propellenda.

7. Bellicositas quæ sit? Patientia est fortitudo nobilissima.

Habitus disponens irascibilem circa primam potest dici *bellicositas*; disponens circa secundam dicitur *patientia*, quæ est nobilissima fortitudo. Ex quo patet, quod est objectum irascibilis, et actus ejus proprius, et adæquatus *velle vindicare* vel *nolle*, ostendens aliquando imperfectum, aliquando perfectum.

Et semper quando est actus irascibilis, sunt duo nolita, unum concupiscibilis, alterum irascibilis, ex quibus si accidant, sequuntur diversi dolores, sic tamen quod aliquando dolor reperitur in concupiscibili sine ira in irascibili, puta quando offendens offertur sub ratione impossibili repellendi, quia nullus maxime timens crescit, secundum Philosophum *secundo Rhetor*. Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia immutatione organi in parte sensitiva, quam dolor irascibilis. In parte autem rationali possunt habere similem distinctionem objectorum, sicut in parte sensitiva, nam voluntati est aliquid primo delectabile, puta bonum sibi conveniens, vel appetitui sensitivo cui conjungitur. Potest etiam habere objectum offendens, non tamen est tanta distinctio in voluntate, quia non est organica, sicut in appetitu sensitivo.

Dolor concupiscibilis distinctus a dolore irascibili.

Munus proprium temperantiæ et fortitudinis.

Tunc dico, quod proprius habitus perfectivus concupiscibilis, est temperantia, et perfectivus irascibilis dicitur fortitudo in communi, loquendo de acquisitis; et si possent ut intermedia subdividi, tamen in connumeratione virtutum cardinalium, manent indivisa.

8. Septenarius virtutum, et ejus sufficientia.

Secundum hoc igitur in connumeratione omnium virtutum, sunt tres Theologicæ, et quatuor cardinales. De Theologicis habetur *prima ad Corinth.* 13. de moralibus, *Sap.* 8. Isto septenario simpliciter perficitur viator, et circa Deum in se, et circa omnia alia a Deo, ut intelligibilia ratione practica, et ut appetibilia, vel sibi, vel alteri; et hoc in ordine ad se, in quem possunt virtutes acquisitæ, vel in ordine ad finem ultimum, in quem possunt virtutes acquisitæ cum charitate.

Habitus intellectuales.

Quo ad habitus intellectuales, non accipitur in numero virtutum, nisi una virtus infusa, *fides*, et quoddam genus intermedium ad multas practicas acquisitas, quod dicitur *prudentia*. Scientia autem speculativa, quia non perficit hominem ad bene operandum, non connumeratur inter virtutes cardinales.

SCHOLIUM IV.

In hac littera multæ comprehenduntur. Primum, justitia, temperantia, fortitudo, sunt genera intermedia habentia sub se varias species. Secundum, duo sunt prima concupiscibilia, honor et voluptas. Humilitas, temperantiæ species, temperat circa primum, alia species nomen generis retinet, temperat secundum. Tertium dictum, beatitudines, quas ponit Salvator, Matth. 5. non distinguuntur a virtutibus. Inter eas sunt duæ species temperantiæ jam dictæ; humilitas ibi: *Beati pauperes spiritu,* secundum Augustinum; et temperantia ibi: *Beati mundo corde, etc.* liberi ab omni immun-

ditia ; et fortitudo ibi : *Beati qui persecutionem patiuntur, etc.* Item, tres species Justitiæ, amicitia, præsidentia, misericordia. Item duæ Theologicæ, spes et charitas. Prudentia et fides non exprimuntur inter beatitudines, sed supponuntur, quia sine eis non possunt esse virtutes appetitivi. De his vide D. Bonavent. Breviloq. part. 5. cap. 4. 5. et 6. et hic art. I. quæst. I. et D. Thom. 1. 2. quæst. 69. art. I. docet beatitudines non esse habitus, sed actus virtutum ; sed cum entia non sint multiplicanda, Scotus tenendus est, quem sequuntur Doctores citandi Scholio sequenti.

9. Tres morales appetitus sunt genera intermedia.

Ulterius ad videndum de beatitudinibus, donis et fructibus, notandum quod tres virtutes morales acquisitæ, scilicet fortitudo, temperantia, justitia, sunt genera intermedia, nam prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor, et voluptas, vel delectatio stricte sumpta. Aliter ponitur, quod primo bonum conveniens vel est honestum vel delectabile.

Utile autem non est primo conveniens, quia non appetitur, nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud primæ Joan. 2. *Omne quod est in mundo*, etc. Concupiscentia enim oculorum, ut respicit divitias, inquantum sunt bonum utile, non potest esse prima; inquantum tamen sunt bonum delectabile, possunt primo concupisci.

Primo concupiscibile honor et voluptas.

Unde primo concupiscibile sunt duo, honor et delectatio.

Unde primæ species temperantiæ, quæ moderantur circa concupiscibile, sunt duæ. Quæ moderatur circa honores, dicitur humilitas ; quæ circa voluntates, retinet nomen generis, et quot possunt esse voluptates distinctæ specie, tot possunt esse species temperantiæ. Quæ autem sunt species fortitudinis, non oportet tantum explicare, quia non tangitur alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, de qua dictum est, quod est nobilissima fortitudo, quæ non repellit, ita quod est quoddam, *permittere, pati, velle*, vel *non impedire.*

10. Collatio virtutum cum beatitudinibus.

Tunc dico, quod beatitudines, quas ponit Salvator, *Matth.* 5. sunt iidem habitus cum habitibus virtutum. Tamen aliquando nominantur species specialiores virtutum, quam sumantur in numero septenario virtutum communiter assignato.

Nam duas species temperantiæ enumerat Salvator inter beatitudines ; humilitatem, quæ moderatur honores, cum dicit : *Beati pauperes spiritu*, id est, recti et timentes Deum, et non habentes inflantem spiritum, secundum Augustinum. Aliam speciem moderantem voluptates in communi, exprimit, dicens : *Beati mundo corde.* Munditia enim cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione et dilectione, tam ratione sui quam ratione appetitus sensitivi, cui conjungitur. Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima, ibi : *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Justitiæ exprimit tres species, unam quidem, quæ est in communicando seipsum per amicitiam, cum dicit : *Beati mites*, in hac minima specie exprimens illam, qua quis communicat se proximo ; aliam, quæ dividitur in dominationem justam et subjectionem, exprimit per illud : *Beati pacifici.* Pax quippe servatur in hoc quod præsidens recte regit, et subditus recte obedit. Tertiam speciem quantum ad exteriorem communicandam exprimit ibi : *Beati misericordes.* Per

Explicatur quomodo beatitudines sint ipsæ virtutes.

misericordiam enim exteriora perfectissime communicantur proximo, quia non ut rehabeat, nec ut post rebeneficietur. Hanc autem justitiam Salvator expressit, Lucæ 8. *Cum facis convivium*, etc.

Sic ergo habemus tres virtutes morales expressas in se, vel in suis speciebus, duas autem Theologicas exprimit. Charitatem exprimit ibi : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. Esurire quidem non est sine misericordia, sed habitus quo elicitur, est charitas. Propriissime enim charitas viæ est habitus quo esurimus justitiam, et diligimus Deum in se, qui est vera justitia. Spem exprimit, dicens : *Beati qui lugent.* Luctus est habitus desiderandi, et sic in beatitudinibus exprimuntur virtutes appetitivæ, duæ Theologicæ, et tres morales acquisitæ ; duæ intellectuales non exprimuntur, una acquisita, prudentia, alia infusa, fides. Satis tamen datur intelligi per appetitivas, quia non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu.

Charitas. est qua esurimus justitiam.

SCHOLIUM V.

Dona septem de quibus Isai. 11. non distingui a virtutibus, est contra D. Thomam, sed cum Doctore in hoc, et de indistinctione beatitudinum a virtutibus, tenent Gab. hic quæst. unic. art. 2. Major quæst. 1. Ovando propositione 3. Alm.quæst. unic. et 3. Moral. cap. 2. Altis. 4. tr. 8. quæst. 1. Occham 4. quæst. 3. Vasq. 1. 2. d. 39. cap. 2. Salas ibi, tract. 12. d. unic. sect. 1. Explicat quomodo virtutes in se, vel in suis speciebus, enumerentur illis donis.

11. Timor pro humilitate.

In donis numerantur quatuor virtutes cardinales, prudentia, in dono consilii, consiliatio enim est recte syllogizare practice, unde habitus, quo quis est consiliativus, est prudentia. Fortitudo exprimitur in suo nomine ; temperantia in timore, quæ omnino idem est quod humilitas. Unde quando Scriptura frequenter commendat timorem, ut illud : *Initium sapientiæ timor Domini*, nihil aliud est nisi humilitas, quæ est principium omnium virtutum. Justitia exprimitur in dono pietatis, quæ apud Salvatorem vocatur misericordia, et ista est species justitiæ. Exprimuntur ergo inter dona quatuor virtutes cardinales in se, vel in suis speciebus. Duæ infusæ exprimuntur, charitas per spiritum sapientiæ. Sapientia enim est charitas, est enim habitus quo sapit habenti illud objectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet placet mihi bonum ejus in se, et illud volo mihi, et per hoc spes datur intelligi, quæ explicite non enumeratur. Sapientia enim est, qua sapit mihi Deus in se, et qua sapit mihi, ut bonum, nam qui sapit, et saporem in se approbat, et sibi appetit. Fides infusa exprimitur per alia duo dona, intellectum et scientiam, qui dicunt unum tantum habitum differentem secundum perfectum et imperfectum. Potest enim intellectus dici fides imperfecta, quæ est notitia articulorum primorum, et scientia fides perfecta, quæ est explicita notitia de articulis.

Charitas est sapientia.

SCHOLIUM VI.

Explicat optime fructus, de quibus ad Galat. 5. non distingui re a virtutibus, aliquos tamen ex his, docet esse delectationes sequentes, vel comitantes actus virtutum. Ita Doctores citati Schol. præcedenti, de quo optime D. Bonavent. citatus, et in Diæta salutis tit. 8.

12.

De fructibus dico, quod quædam illorum sunt virtutes enumeratæ in illo septenario in se vel in suis

Fructus an differant a virtutibus.

speciebus ; quidam autem sunt delectationes consequentes actus. Unde charitas ibi exprimitur proprio nomine, similiter et fides, spes in longanimitate, quia *longanimis* quasi in longum animose expectans. Virtutes morales, fortitudo in patientia exprimitur ; justitia exprimitur in sua specie, quæ est misericordia, in hoc quod dicitur *bonitas*, et in alia specie, quæ est amicitia, in hoc quod dicitur *benignitas*. In tertia specie, quæ pertinet ad regimen et subjectionem ibi, mansuetudo, vel specialiter ibi exprimitur obedientia ; mansuetus enim exequitur injuncta sine murmure. Temperantia in duabus speciebus exprimitur, scilicet continentia et castitate. Prudentia exprimitur per modestiam. Modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo, et prudentiæ est invenire modum debitum in actione, et præfigere, et sic habemus omnes virtutes tam intellectuales quam morales.

13. Alia quædam enumerantur, quæ sunt quædam delectationes consequentes actum, ut gaudium, quod est proprie delectatio in voluntate,et pax, quæ est securitas habendi objectum sine repugnantia, non sunt species specialissimæ; sic de scientia Metaphysica, quæ habet sub se multas species, et naturalis scientia.

Similiter appetitus ad alterum potest ordinari quantum ad intrinsecum sibi, et quantum ad exteriora ; sic justitia dividitur ut ordinatur ad proximum quantum ad exteriora, dicitur communiter *justitia commutativa*, justitia ordinans ad proximum quantum ad interiora in eo, et quantum ad seipsum, quæ est perfectior ordinatio. Hæc enim ordinatio est, ut homo sit proximius in amicitia, et est perfectissima virtus moralis ; ordinat enim ad proximum quantum ad omne quod potest ordinari. Alia virtus est ordinativa ad proximum quantum ad subjectionem vel principalitatem, quæ respiciunt politicum quantum ad personas ordinatas, ut subjectio et principatus, et hæc sunt justitia distributiva. Istas docuit Salvator *in Matthæo*, quantum ad oppositum, ut ordinantur ad seipsum quantum ad concupiscibilem et irascibilem.

Subjectio et principatus spectant ad justitiam distributivam.

Ideo ad quæstionem, patet quod virtutes, beatitudines et dona omnino non sunt habitus distincti realiter.

Ad argum. principale.

Ad argumenta. Ad primum, septem filii sunt septem virtutes, tamen duo dona sunt fides in via, et alia habitus in patria existens.

Ad aliud, concedo argumentum, quia si essent distincti habitus, non essent virtutes.

Ad aliud, in oppositum, dico quod numerus est septenarius, non insistendo in speciebus.

Ad illud : *Philosophus ponit virtutem heroicam*, dico quod ipse dicit quod in quacumque bonitate sunt quatuor gradus, qui sunt ejusdem habitus in specie, scilicet perseverantia, continentia, temperantia, et heroica virtus, quæ est habitus ejusdem speciei, excellens tamen, et ejusdem rationis cum alia virtute, quæ est minus perfecta. Sic ad oppositum, bestialitas est malitia excellens in eadem specie vitii, vel fortassis in alia, quia circa aliud objectum. Sed ut quis heroice agat, non requiritur aliud objectum, sed quod ipsa sit excellens virtus.

Bestialitas malitia excellens.

DISTINCTIO XXV.

DE NATURA DONORUM.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sapientia, scientia, intellectus, consilium, sint habitus intellectuales?

Alens. 3. *part. quæst.* 40. *mem.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 68. *art* 4. *et* 2. 2. *quæst.* 8. *art.* 6. *et quæst.* 55. *art.* 1. *et hic quæst.* 1. *art.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. D. Bonav. *ibidem.* Azor. *tom.* 1. *lib.* 3. *cap.* 29. *quæst.* 5.

Quæritur, an dona omnia, scilicet sapientia, scientia, et intellectus, et consilium, sint habitus intellectuales? Ad hoc patet ex dictis. Sapientia non est intellectualis, ut ibi numeratur, ut communiter traditur in Scriptura, sed cum habetur charitas; unde intellectus, scientia et consilium sunt habitus intellectuales, ut hic sumuntur. Intellectus est circa prima credibilium; scientia respectu omnium credibilium, et est explicita cognitio. Unde intellectus et scientia dicuntur fides implicita et explicita, et consequuntur se invicem tam in via quam in patria. In via dicitur aliquis habere intellectum, qui assentit articulis; scientiam vero, quæ scit articulos defendere in patria. Intellectus dicitur visio divinæ essentiæ, scientia cognitio articulorum in Verbo. Ideo intellectus et scientia est unus habitus perfectus divinæ cognitionis primi credibilis et expressivi aliorum. Unde sapientia est charitas, consilium est prudentia, intellectus et scientia sunt unus habitus respectu primi credibilis, et aliorum credibilium inclusorum, sicut in acquisitis, intellectus est principiorum, scientia conclusionum.

Scientia et intellectus quomodo differunt.

Contra, in actibus acquisitis scientia et intellectus sunt diversi habitus; ergo et scientia infusa, et intellectus; dico quod verum est antecedens, ut patet 6. *Ethic.* Consequentia tamen non valet, quia intellectus et scientia credibilium habitus sunt excedentes facultatem naturalem, quæ sunt in cognitione primi credibilis. Et licet scientia et intellectus acquisiti sint diversi, quia inclinant ad diversa evidentia per habitum intellectus et scientiæ in patria, non video alia credibilia, nisi in Deo; ideo idem habitus est ibi, quia non aliam evidentiam habeo quam evidentiam essentiæ divinæ.

Sapientia est charitas, consilium, prudentia.

Reliqua hujus tertii libri vide in scripto Oxoniensi.

LIBER QUARTUS.

DISTINCTIO I.

DE CREATIONE ET SACRAMENTIS IN GENERE.

QUÆSTIO I.

Utrum possibile sit aliquam creaturam habere aliquam causalitatem effectivam respectu alicujus effectus producendi per creationem?

Magister *hic cap. ult.* Alens. 2. *p. q.* 6. *m.* 2. *a.* 4. D. Thom. I. *p. q.* 45. *a.* 5. *et* 4. *d.* 5. *q.* I. *a.* 3. D. Bonav. 2. *d.* I. *art.* 2. *q.* I. Dur. *ibi q.* 4. Richard. *ibid. a.* I. *q.* 4. Aureol. *ibid. in q. proœm.* Henr. *quodl.* 4. *q. ult.* Scot. *in Oxon. hic q.* I. *et* 7. *Met. q.* 7. 8. *et* 9.

1. Quoniam ante notitiam efficaciæ Sacramentorum, quam habent respectu gratiæ, necessarium est scire causalitatem effectivam creaturæ, concessam sibi respectu gratiæ, ideo incipiendo in hoc quarto ab efficacia, quam habent Sacramenta respectu gratiæ, quæro in universali: *An possibile sit aliquam creaturam habere aliquam causalitatem effectivam respectu alicujus effectus producendi per creationem.*

Argument. primum. Augustinus. Arguitur quod sic. Augustinus super Joan. Homil. 80. *Quanta est virtus aquæ, ut tangat corpus, et cor abluat*; ablutio a peccato non est sine infusione gratiæ; ergo aqua habet aliquam causalitatem respectu gratiæ in anima, quia ipsam abluit a peccato.

Secundum. Item, omnis effectus, qui non adæquat virtutem agentis superioris, potest produci ab agente inferiori; gratia non adæquat virtutem causæ primæ, quia est accidens finitum, et ignobilius substantia, quæ potest creari, et sic est nobilior omni accidente; ergo ejus productio per creationem potest competere creaturæ. Major probatur, quia si non posset talis effectus non adæquatus convenire creaturæ, hoc esset quia excederet omnem virtutem finitam et creatam, et cum non sit tale nisi infinitum, sequitur quod esset adæquatum virtuti infinitæ.

Tertium. Item, agens instrumentale potest in aliquod plus virtute principalis agentis, quam in illud in quod potest virtute propria, sicut causa secunda plus potest in virtute causæ primæ quam in virtute propria, alias

non esset instrumentum, nec causa secunda esset ordinata ad causam primam essentaliter; sed omnem effectum naturaliter producibilem potest virtus creata naturaliter producere virtute propria; ergo et omnem supernaturaliter producibilem ut terminum creationis potest, inquantum est instrumentum Dei.

2. Quartum. Antecedens probatur tripliciter.

Item, agens creatum potest aliquid annihilare; ergo potest aliquid creare. Antecedens probatur tripliciter: Tum quia agens creatum potest corrumpere formam naturaliter perficientem materiam totaliter, et secundum totum et secundum partem; ergo et annihilare eam. Tum quia culpa et gratia sunt opposita incompossibilia, quia per culpam fit homo inimicus Deo, et per gratiam amicus; amicitia et inimicitia repugnant. Accipiendo ergo *efficere* communiter, et *efficere* positivum et privativum, quod potest efficere unum oppositorum istorum, potest totaliter corrumpere aliud; voluntas creata potest unum istorum in se producere, ut culpam; ergo potest aliud totaliter corrumpere, et ita potest gratiam annihilare. Tum tertio, anima ex se potest habere in se desperationem et infidelitatem, et fieri infidelis; ergo potest corrumpere fidem; ergo et gratiam, quia fides formata non est sine gratia, nec etiam spes; sed eorum corruptio est annihilatio. Probatio consequentiæ, quia æqualis virtutis est alicujus creatio, et ejusdem annihilatio, quia eadem est distantia ab uno opposito ad aliud, et e converso, quia 3. Physic. text. 21. *Eadem est via ab Athenis ad Thebas, et e converso*; ergo æqualis virtus est quæ potest super annihilationem et super creationem.

Æqualia distantia nihili ad aliquid et e contra.

Respondetur primæ probationi antecedentis.

Ad primam probationem antecedentis, dico quod agens naturale non potest annihilare formam naturalem in materia, sed tantum corrumpere, post cujus corruptionem remanet illa forma in potentia materiæ in quam resolvitur; quod autem annihilatur nullo modo manet, nec in se, nec in potentia materiæ.

Impugnatio responsionis.

Contra, quidquid est in potentia materiæ potest per agens naturale educi de potentia ad actum de materia; si ergo forma postquam corrumpitur, remanet in potentia materiæ, potest educi de illa potentia; aut ergo illa forma postquam corrumpitur, remanet eadem numero in potentia materiæ, aut eadem specie. Si remanet eadem forma numero in potentia materiæ postquam corrumpitur, potest per agens naturale de illa potentia educi, et ita per agens naturale potest forma prius corrupta eadem numero redire, et educi de novo, quod est impossibile. Si dicas quod non manet eadem forma numero post corruptionem quæ præfuit, sed eadem specie tantum, et alia numero, sequitur propositum, quod prima forma per agens naturale sit simpliciter annihilata, quia ipsa secundum se eadem numero non manet, nec in actu, nec in potentia materiæ, sed solum in potentia agentis, quod non impedit aliquid esse annihilatum.

Arg. quintum. Augustinus.

Præterea, ad principale. Augustinus *libro* 83. *quæstionum*, *quæst.* 78. dicit: *Artifices ideo creare non possunt, quia agunt per corpus.* Si hæc consequentia sit bona et præcisa, incorporalia, ut Angelus vel

anima, possunt in se gratiam creare.

Sextum. Item, Auctor de Causis propositione quarta: *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud.* Sed agens creatum potest coagere Deo producendo aliud secundum *esse*; ergo et creare.

4. Ratio ad oppositum. Contra, Augustinus super Genes. 7. cap. 21. *Angeli nullam omnino possunt creare naturam; solus enim Deus cujuslibet naturæ tam magnæ quam parvæ creator est*, et si Angeli non possunt creare, multo magis nec aliqua alia creatura. Item Damascenus lib. 1. Orthod. cap. 18. *Qui dicunt Angelos posse creare, sunt omnes filii patris sui diaboli*, etc. Item Anselmus Monol. cap. 37. *sola divina*, etc. Item Augustinus de civ. 12. c. 24.

SCHOLIUM I.

Adducit Doctor primo rationes D. Thomæ, quibus intendit probare creaturam non posse creare, nec principaliter, nec instrumentaliter, quia terminus creationis est ipsum *esse* ut sic. quod soli Deo tanquam causæ universali subest. Secundo, ponit rationem Henrici et Richardi ad idem, quia inter terminum *a quo* creationis qui est *nihil*, et *ad quem* qui est *aliquid*, est distantia infinita. *Tertio*, ponit alias duas rationes Ægidii; primam, agens posterius seu inferius supponit effectum agentis prioris seu superioris; secundam, nullum creatum agens est purus actus, quod, inquit, requiritur ad creandum.

5. Conclusio communis diversis tamen rationibus probatur. Prima ratio D. Thomæ. Respondeo ad quæstionem, licet omnes Doctores in conclusione conveniant, quod scilicet nulla creatura habeat aliquam efficaciam respectu creationis gratiæ in anima, nec Magister aliter senserit, prout patet ipsum expendendo in littera, diversi tamen diversas rationes adducunt. Quidam enim hoc tenentes ostendunt quod creatura non potest aliud producere in *esse* per creationem, nec ut agens principale, nec ut agens instrumentale et secundarium, et ita nullo modo. Quod non principaliter, sive ut agens principale, ostendunt sic: *Esse* est proprius effectus Dei, quod probatur ratione et auctoritate. Ratione, quia effectus universalissimus reducitur in causam universalissimam; *esse* est effectus universalissimus, quia *esse* et *ens* sunt illa, quæ primo occurrunt intellectui, sicut universalissima et prima, proposit. 4. de Causis: *Prima rerum creatarum est esse*; ergo habet reduci in Deum ut in causam universalissimam; et ita creatio, quæ terminatur primo ad *esse*, est tantum ipsius Dei.

Nulla creatura ut causa principalis potest creare.

Auctoritate ostenditur sic, quod secundum auctorem de Causis propos. 23. *Nulla Intelligentia vel anima dat* esse, *nisi inquantum operatur operatione divina*; ergo *esse* est proprius effectus Dei.

Neque ut instrumentalis. Quod vero nulla natura, nec creatura possit esse agens instrumentale effectus alicujus producendi per creationem, probatur, quia omne agens instrumentale dispositive agit ad terminum agentis principalis per aliquam actionem sibi propriam, vel per aliud sibi proprium; aliter frustra adhiberetur instrumentum ad illud producendum, et non oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum, si naturaliter dispositive agerent ad terminum actionis agentis principalis, quia æque posset in actionem suam agens principale per quodcumque instrumentum indifferenter.

An securis formam propriam scindat. Hoc idem declaratur per exemplum de securi, quæ per formam

sibi propriam dividit et scindit, quæ est dispositio immediate ad formam statuæ, vel cistæ, quam intendit agens principale; sed nihil creatum potest dispositive agere ad terminum creationis quod est *esse*, quod est etiam primo suppositum inter omnia alia, quia *esse* est primus effectus; ergo et ex hoc sequitur quod inconveniens est dicere de aliquo corpore quod creet, quia secundum eos, nullum corpus agit, nec in movendo et tangendo aliud, et ita necessario præsupponit suæ actioni aliquod passum, quod potest tangi vel moveri; termino creationis nihil præsupponitur; ergo, etc.

6.

Ratio secunda Henrici, et Ethic.

Alii adducunt ad propositum alias rationes, quarum una est ista : Super distantiam infinitam non potest nisi virtus infinita; inter terminos creationis, qui sunt *esse* et *nihil*, est talis distantia; ergo super talem distantiam non potest virtus alicujus creaturæ, quia quælibet creatura est finita.

Confirmatur ista ratio, quia æqualis est distantia inter quæcumque contradictoria; sed gratia et non gratia sunt contradictoria, sicut ens et non ens ; ergo æqualis est distantia inter hæc et illa ; ergo virtus, quæ potest super unam, potest super omnem ; posse super omnem repugnat creaturæ, ergo et super aliquam.

Ratio tertia Ægidii.

Aliter ostenditur propositum sic: Agens posterius præsupponit effectum agentis prioris, sic artifex in agendo artificium præsupponit effectum agentis naturaliter, et etiam agens naturale præsupponit effectum primi agentis, ut materiam primam ; sed quodcumque agens creatum, quod est posterius ipso Deo in agendo, præsupponit effectum ipsius; sed præsupponere aliud suæ actioni non est creare illud, sed oppositum creationi, quia creatio est de nihilo ; ergo, etc.

Quarta ejusdem.

Item, unumquodque sicut se habet ad *esse*, ita ad *agere;* sed quodlibet creatum secundum *esse* suum est mixtum cum potentia, et non purum ; ergo et suum *agere*, et sua actio admixta est cum potentia. Sed omnis entitas vel actio admixta cum potentia, est cum mutatione et transmutatione 3. *Physic. text.* 9. quia *motus est actus entis in potentia;* ergo talis actio creaturæ non potest esse creatio, et per consequens nullum agens creatum potest creare.

Aristot.

SCHOLIUM II.

Rationes D. Thomæ refutat efficaciter, primo, ostendens duas propositiones, quas assumit, esse falsas, scilicet *esse* simpliciter fieri a solo Deo, et hoc ipsum esse terminum creationis, et effectum universalissimum, soli Deo tribuendum. Rejicit etiam quod dicit de instrumento, et illius concursu, optime explicando quid ad rationem instrumenti requiratur ; de quo in Oxon. hic quæst. 4. et d. 18. quæst. 1. et d. quæst. 5. et d. 13. quæst. 1. ad 5. et in tract. de Rerum princ. quæst. 6. art. 2. Secundo, refellit rationem Henrici de infinita distantia, quia distantia tanta est, quantum est medium interjacens, vel si non est medium, quanta est entitas unius extremi ; et omne ens creabile oppositum nihilo est finitum, et sic ejus distantia a nihilo erit finita. Tertio, refutat alias duas rationes Ægidii.

7.

Rejicitur 1. ratio D. Thomæ.

Istæ rationes non videntur mihi concludere. Prima non, cum enim dicit quod *esse* est proprius effectus Dei, hoc est falsum, quia quodcumque agens, quod potest creare compositum, vel formam in materia, potest creare *esse* compositi, quia non est intelligibile formam esse in materia, et tamen quod compositum

non habeat *esse*, nam si *esse* esset aliquod accidens creatum a solo Deo, ut ipsi imaginantur, et Deus non necessitetur ad aliud creatum producendum, generatio compositi posset esse ad terminum suum, et tamen sine *esse*, quod est impossibile, cum generatio primo terminetur ad *esse*; ergo cujus causalitate est materia sub forma, et forma etiam in materia, ejusdem causalitate etiam compositum habet *esse*; sed agens creatum habet causalitatem super *esse* compositi; non est ergo *esse* effectus proprius Deo soli.

Confutatur ejusdem rationis probatio. Universale duplex in prædicando, et secundum perfectionem.

Nec probatio primæ rationis justum per hoc concludit, cum enim dicit quod effectus universalissimus habet reduci ad causam universalissimam, distinguo de duplici universali quoddam enim est universale secundum prædicationem: et communitatem; quoddam secundum perfectionem et continentiam virtualem, quod dicitur universale secundum causalitatem; et utroque modo habet effectus universalissimus reduci ad causam universalissimam. Quando ergo dicitur in majori, quod *effectus universalissimus est a causa universalissima*, si intelligitur de universalitate causaliter et virtualiter, sic tantum valet, ac si diceretur quod effectus nobilissimus, et maxime virtualiter est a causa nobilissima et perfectissima in virtute, et sic est major vera; et isto modo effectus universalissimus est primus Angelus, et nobilior creatura a Deo producta. Sed cum dicitur in minore, quod *esse* est talis effectus universalissimus secundum virtutem, falsum est, quia *esse* non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu ejus imperfectissimo; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat *esse*, et omne agens quodcumque potens super aliquod, potest super *esse*; commune enim est secundum se perfectis et imperfectis. Si autem intelligatur major, quod effectus universalissimus prædicatione habet reduci in causam universalissimam prædicatione, hoc est falsum, quia effectus universalis prædicatione habet reduci in causam universalissimam prædicatione, et imperfectissimam, ut in plures causas, quia in omnes causas, et non in causam primam, ut est proprius effectus, quia ejus proprius effectus est perfectissimus, iste talis est imperfectissimus, nam quilibet effectus proprius aliquam perfectionem addit super commune. Et isto modo *esse*, quod per se includitur in omnibus effectibus, est effectus imperfectissimus, et ideo semper est fallacia æquivocationis in argumento. Et si arguatur uniformiter utrobique universalius in majori pro universaliori secundum perfectionem, vel difformiter sumatur ratio universalis ex parte causæ et effectus, tunc primo modo major est vera, et minor falsa; secundo modo major est falsa, et minor vera, et ideo nihil sequitur.

Auctor de causis non facit pro ipsis.

Quod etiam adducunt ex auctore de Causis, concludit contra eos, quia si intelligimus secundum hunc auctorem quod ens creatum non potest dare *esse*, nisi in virtute divina, ergo secundum eum potest dare *esse*, sed virtute Dei, inquantum scilicet recipit virtutem a Deo dandi *esse*; et ita sequitur quod potest

accipere virtutem creandi, cujus oppositum deberent probare.

8. Refutatur alia probatio primæ rationis.

Quod vero dicunt de actione propria instrumenti, quæro de illa actione propria, an conveniat instrumento secundum aliquid sibi proprium ? aut convenit ista actio secundum formam propriam, aut secundum quod est instrumentum motum a superiore agente. Si primo modo, ergo virtus illius actionis propriæ est agens primum et principale, et non instrumentum, quia virtus illius actionis nulli alii subordinatur, et omnis actio quæ convenit alicui, ut principali agenti, non convenit sibi præcise ut instrumento. Si vero ista actio sibi proprie non competat secundum formam propriam, sed secundum quod movetur ab agente principali, ergo nulla actio convenit sibi propria, inquantum est instrumentum agentis principalis, nisi per accidens, et tale est separabile ; falsa est ergo illa major, quod omne agens instrumentale habet actionem propriam per aliud sibi proprium, præter illam quæ attribuitur agenti principali.

nstrumenta artis quid efficiant ?

Et cum probant de serra, quod illius est proprie dividere, vel secare, quæro a qua forma sibi intrinseca habet serra illam actionem sibi propriam ? Non a figura, vel quantitate ejus, quæ sunt magis intrinsecæ, quia quando instrumentum non habet talem figuram, vel talem quantitatem, non dividit, quia neutrum eorum est forma activa. Non figura, quia est de tertia specie Qualitatis ; nec quantitas, quia consequitur primo principium passivum.

Si etiam istæ formæ essent activæ, sequeretur quod Mathematicus considerans quantum vel etiam figuram, ut quadrangulum, vel triangulum, non abstraheret a motu et actione, quod falsum est ; dividere ergo secundum quod actio, non est a serra. Si vero dividere sit motus localis, tunc serra non movet actione, sed movetur passione a principali agente ; quia enim duo corpora non possunt esse simul in eodem loco, ideo eorum simultas in eodem loco est eorum formalis repugnantia. Ideo sicut in motu alterationis, et motu ad formam, agens eadem actione, qua facit unam formam inesse, facit aliam abesse, ita in motu locali agens eadem actione, qua movet unum corpus in unum locum, expellit aliud corpus ei incompossibile ab illo loco ; eodem modo est de serra et divisione ; serra non habet dividere ex se, sed motus ejus est a manu, et divisio consequens motum, et sunt duo effectus ordinate agentis. Quod autem dividit est manus movens localiter primo ipsam serram, ut primum effectum ejus, et secundo, quia duo corpora non possunt esse simul, dividit lignum ; securis enim et serra, quia sunt instrumenta acuta, sunt facile mobilia, maxime secundum motum gravitatis. Et ideo, inquantum ipsa moventur active ab artifice, expellunt aliud corpus dividendo, vel alio modo scindendo, vel copulando secundum convenientiam formæ artificialis, et secundum quod dividere dirigitur ab artifice, movendo ea ; non ergo serra vel securis agit effective, sed tantum passive, secundum quod ab agente movetur. Unde eadem actio-

ne, per quam serra vel securis movetur a manu, ipsa pariter dividunt et separant, et secundum quod velocius moventur a manu, vel majori motu, secundum hoc citius dividuntur partes; unde quia agens primo et immediatione effectus, facit effective corpus in tali loco, deinde effective removetur aliud corpus ab illo loco, creditur unum corpus agere in aliud, quod non est verum. Sic in proposito est de securi mota, et ejus divisione.

9. Rejicitur alia probatio desumpta ex causa instrumentali.

Item, ratio de instrumentali agente non concludit, quia major est falsa; cum enim dicit quod agens instrumentale agit dispositive per aliud sibi proprium ad terminum principalis agentis, aut intelligit quod sic agat per aliud sibi proprium, et non in virtute principalis agentis; aut intelligit quod illud proprium, per quod sic agit, sit forma ejus, per quam tamen non agit, nec in virtute alterius. Si primo modo, ergo non agit ut instrumentum; si secundo modo agat per aliud sibi proprium, in virtute tamen alterius, ut principalis agentis, adhuc est propositio falsa, quia secundum eos, agens instrumentale quandoque potest attingere ad effectum principalis agentis, quando non agit dispositive, ut qualitas virtute substantiæ in instanti generationis inducit formam substantialem, nec tamen tunc agit dispositive. Accidit enim ei, inquantum attingit effectum et terminum principalis agentis, quod prius agat dispositive; in instanti enim inductionis formæ substantialis agit secundum eos; ergo non est necesse quod sit dispositiva termini principalis agentis.

Quando instrumentum disponit ad effectum principalem, et quando non.

Istud etiam apparet in artificialibus, nam artifex utens pluribus instrumentis ad effectum aliquem artificialem producendum, si per unum instrumentum agat dispositive ad terminum principalis agentis, et per aliud instrumentum inducat formam termini principalis intenti ab agente principali, ibi instrumentum attingeret effectum et terminum principalis agentis, etiamsi nunquam ageret dispositive. Et si totum posset facere per unum instrumentum, accidit quod prius ageret dispositive; nunquam enim attingit terminum et effectum principalis agentis. Ita in agentibus per naturam, si agens naturale posset per instrumentalem actionem statim inducere formam suam substantialem, quam intendit inducere, statim induceret, licet sit instrumentaliter agens, nec prius disposuerit, et ideo quod sic agat dispositione prævia, hoc accidit.

Per hoc patet ad exemplum eorum de securi. Ideo enim prius agit securis dispositive ad formam domus, quam inducatur forma domus, et terminus principalis agentis, ut artificis, quia ibi sunt multæ actiones ad invicem ordinatæ, quarum una disponit ad aliam; sed inquantum attingit terminum principalis agentis, ut instrumentum ejus, accidit quod dispositive agat; non enim sic dispositive agit, quia instrumentum, sed quia ejus actio ordinatur ad aliam, et præsupponitur illi.

10. Rejicitur secunda ratio Henr.

Secunda etiam ratio principalis de distantia infinita non concludit, quia ibi nulla est distantia media inter extrema, sicut est in genere Quantitatis, de media distantia inter

duo puncta, vel duo loca, vel qualescumque terminos tales. Tanta præcise est distantia inter illa extrema, quantum est extremum nobilius, vel existens. Patet de distantia illa, quæ ponitur inter Deum et creaturam, quæ ponitur infinita ab omnibus ; sed inter extrema contradictionis nulla est media positiva distantia, quia contradictoria non habent medium ; ergo tanta est distantia inter contradictoria, quantum est extremum nobilius, ut inter terminos creationis *esse* et *non esse*, gratiæ et non gratiæ ; extremum nobilius, ut *esse* gratiæ, est finitum ; ergo et distantia inter illa erit finita. Et ideo licet sit æqualis incompossibilitas inter omnia contradictoria, non tamen æqualis distantia, quia non est æqualis omnium extremorum contradictionis. Dicitur enim distantia inter contradictoria infinita, id est, indeterminata, quia non determinat sibi maximam, neque minimam. Sequitur oppositio contradictionis ad minimam oppositionem, quia non potest ita parum recedi ab uno contradictoriorum, quin statim fiat sub alio extremo. Permittit etiam distantiam maximam, quia si esset major maxima possibili, adhuc contradictoria dicerentur divisim de illa.

Distantia sumitur a medio, vel ab extremo nobiliori.

Contradictoria distant in infinitum, explicatur.

11\. Tertia ratio petit principium.

Item, tertia ratio non concludit, cum enim dicit quod agens secundarium præsupponit effectum principalis agentis prioris, aut intelligit quod præsupponit effectum prioris agentis circa quem agat, ut quoddam ens subjectum, et tunc petitur conclusio ibi præmissa. Aut intelligit, quod præsupponit aliquem effectum primi agentis, et sic est verum, quia agens secundarium in agendo præsupponit se esse, quoniam secundum se totum est effectus ipsius Dei, et tunc non sequitur conclusio, isto modo, præsupposito effectu primi agentis ; nec exemplum adductum multum valet. Artifex enim præsupponit materiam et effectum agentis naturalis, quia non inducit formam naturalem, sed tantum formam accidentalem, ut formam artificialem, et ideo præsupponit agens artificiale effectum agentis naturalis, quia est effectus secundarii, ut agentis naturalis.

Quare artifex requirat subjectum in operando.

12\. Quarta ratio excludit proprium.

Quarta etiam ratio, cum dicit quod omnis actio agentis creati est mixta cum potentia, et non pura, non valet, quia si per istam impuritatem intelligat carentiam perfectæ actualitatis, quia deficit a perfecta actus ratione, potens in se deficere, licet non habeat potentiam, scilicet partem essentialem sibi intrinsecam, sic concedo omnem creaturam esse impuram, quia cuilibet creaturæ deficit aliquis gradus entis potentialis et possibilis inesse toti enti. Sed ista impuritas vel potentialitas non convenit motui, vel mutationi, quia motus, vel mutatio non est nisi in entibus creatis mutabilibus et corruptibilibus imperfectis, compositis ex actu et potentia, tanquam ex partibus essentialibus intrinsece. Si autem intelligat, quod omnis creatio creaturæ est sic mixta cum potentia impura, quia est actus entis imperfecti in potentia, secundum quod in potentia ad ulteriorem perfectionem in se habendam per motum vel mutationem, petit quod debet probare, quia *esse* naturæ simplicis ut Angeli, vel animæ, non

est in potentia impura, et ideo non videtur nisi quod istæ rationes necessario concludant propositum.

SCHOLIUM III.

Præmissa *creationis* duplici acceptione, adducit Doctor primo opinionem Avicennæ, asserentis primam Intelligentiam creare secundam, et secundam creare tertiam, et sic deinceps usque ad ultimam, a qua est anima orbis. Quid vero in hac re senserit Philosophus, fuse tractat Doctor in Oxon. d. 4. 3. q. 2. de immortalitate animæ, et in tractatu de Rerum princip. quæst. 9. Hic existimat verius secundum Philosophum dicendum, quod licet poneret formam rationalem produci a Deo immediate, non tamen creari, sed totum simul mutari a *non esse* animato ad *esse* animatum, quia secundum ipsum, ex nihilo nihil fit. Circa ista vide Doctorem in Oxon. 1. d. 8. q. ult. a num. 5.

12. **Respondet quæstioni duplicem creationis acceptionem præmittendo.**

Respondeo ergo ad quæstionem, quod *creatio* dupliciter potest accipi : Uno modo proprie, excludendo a creante omnem aliam causam concreantem, præter causam finalem, quæ movet causam efficientem, et creantem ad creandum ; et excludendo causam materialem, efficientem, secundariam et formalem, quæ est pars rei ; et sic creatio est productio alicujus *in esse* sine quacumque alia causa concreante primo creanti, excepta causalitate finis. Finis enim, ut dictum est, movet efficientem ad agendum, et non potest ab ejus actione excludi, et isto modo concedo quod Deus solus creat. Licet enim quodcumque aliud a Deo posset aliud producere de nihilo, necessario tamen præsupponeret aliud agens in actione sua, ut primam causam, et ita non est possibile isto modo aliquam creaturam creare aliquid. Alio modo accipitur *creatio* solum excludendo causam materialem concausantem ; et isto modo creatio est productio alicujus de nihilo quia de nulla materia, et hoc modo accipiendo eam, difficile est prohibere, quin possit creatio competere agenti creato respectu multorum, ut respectu formarum per se subsistentium, cujusmodi sunt Angeli, si sunt formæ simplices ; et etiam respectu formarum, quæ non educuntur de potentiæ materiæ ut animæ intellectivæ ; sive respectu formarum accidentalium, ut sunt, fides, spes, intelligere, velle et hujusmodi.

13. **Avicennæ sententia de productione intelligentiarum, et animæ intellectivæ.**

De primis autem formis ponit Avicenna 9. *Metaph. cap.* 4. quod Intelligentia superior creavit aliam Intelligentiam sibi proximam, non quod omnes Intelligentiæ sint a primo immediate productæ vel creatæ ; sed quod proxima primæ Intelligentiæ sit a prima Intelligentia, et proxima secundæ Intelligentiæ sit ab ipsa secunda, et proxima tertiæ a tertia, et sic deinceps usque ad ultimam, a qua est anima orbis, ita quod secundum ipsum unum tantum sit ab uno, quia quælibet agit naturaliter. Et si Aristoteles concors sit cum eo in istis duabus propositionibus, scilicet quod Intelligentiæ sint productæ, et non ex se, et quod ab aliquo non possit esse nisi unum, idem poneret ipse, quod una scilicet Intelligentia, crearetur ab alia, accipiendo *creationem*, prout *esse* ipsius producti est per creationem, et sequitur suum *non esse*, natura, et non durationem, ut Avicenna loquitur de creatione.

Creationem quomodo Philosophi admittebant

Formas corporales nec creare nec creari posse omnes Philoso-

De formis autem corporalibus concorditer senserunt omnes Philosophi quod non solum non possunt creare, sed etiam nec creari, quia

phi senserunt. omnes posuerunt necessario educi de potentia materiæ. Ordo autem causarum secundum eos, est essentialis, ita quod sicut efficiens est causa necessaria in suo ordine causandi, ita et materia esset causa necessaria in suo ordine causandi, et ideo nulla forma corporalis posset esse in materia per eos, nisi per generationem.

Quid de anima rationali senserit Aristoteles, dubium est.

De forma autem intellectiva, quid Aristoteles de ea senserit, est dubium ; si enim posuit eam esse formam naturalem corporis organici, sicut videtur ipsam ponere, 1. *Ethic. et* 4. *Ethic. et* 2. *de Anim.* quia posuit felicitatem hominis consistere in actu animæ intellectivæ in speculatione, et posuit ipsam esse immortalem et separabilem a corpore, sicut perpetuum a corruptibili ; tunc necesse habuit eam concedere esse ab extra, quia illa, quæ educitur de potentia materiæ, non sic posset separari, non tamen poneret eam creari, etiamsi sit ab extra. Nam circa animæ creationem ponimus duplicem mutationem, unam a *non esse* animæ ad *esse* ejus, aliam a non animato corpore ad corpus animatum, secundum quam mutatur corpus organicum animatum. Primam mutationem non ponit Aristoteles, sed secundam tantum, et ideo non concederet creationem, sed poneret totum simul mutari a *non esse* animato ad *esse* animatum, licet nihil animæ præfuisset, sicut in forma corporali non mutatur forma a *non esse* ad *esse*, sed totum compositum primo sic mutatur, etiamsi nihil formæ præfuerit.

Cur Arist. negaret animam creari.

SCHOLIUM IV.

Fide potius quam ratione convincente, tenet Doctor creaturam non posse creare ; quod probat primo, quia Angelus non agit nisi intellectione vel volitione, quæ sunt accidentia, quibus nequit creare substantiam, alioquin effectus excederet suam causam. Secundo, probat substantiam corpoream non posse creare, quia non per formam, cum hæc supponat materiam ; nec per materiam, quæ est omnium imperfectissima entitas. Tertio, quod cœlum non possit creare, probat ratione aliorum ex Philosopho, quia movens et motum debent esse simul, cum actio eorum sit in contractu ; sed corpus cœleste non potest esse simul cum aliquo inferiori, nec agere per contractum illius. Hæc ratio non videtur Doctori probabilis, demum creaturam nihil posse creare Doctor concludit, et probat in Oxon. hic a num. 28. auctoritate Sanctorum.

14. Prima conclusio. Creatura spiritualis non potest creare substantiam.

Sed nos Christiani aliter ponimus, non enim ponimus unum Angelum creare posse inferiorem Angelum secundum viam Avicennæ ; sic nec etiam aliquam formam substantialem infimam. Probatio, omnis intellectio Angeli est accidens ; ergo non potest creare substantiam. Probatio antecedentis, quicumque intellectus potest intelligere omne ens, quia ex quo primum objectum intellectus cujuslibet est ens, quodlibet contentum sub ente est per se ejus objectum ; sunt autem intelligibilia infinita, quæ perfecte possunt intelligi ab intellectu perfecto, ut singularia, quæ possunt esse, et multiplicari in infinitum ; sed impossibile est aliquam intellectionem unam Angeli esse infinitorum intelligibilium indistincte, nisi sit infinita ; ergo cum diversis intelligat rationibus, distincte diversa intelligit, et quælibet est sibi accidens.

Aliter probatur illud antecedens : Angelus potest intelligere unum in-

telligibile post aliud, et non omnia simul, quia intellectus habens virtutem simul intelligendi infinita est infinitus ; ergo nulla intellectio est sua substantia. Probatio consequentiæ : Omnis substantia secundum se nobilior est quocumque accidente ; ergo et nobilior omni intellectione. Sed impossibile est formam imperfectiorem et ignobiliorem esse principium formale producendi perfectius, tam in agentibus univoce quam æquivoce ; patet inductione in omnibus ; ergo si intellectio Angeli est accidens, non potest esse principium formale producendi aliquam formam substantialem, et idem arguitur de actu volendi. Si autem ponatur alia potentia a potentia intellectiva et volitiva in Angelo, ut potentia executiva, illa non potest in aliquem actum, nisi in virtute actus intellectus vel voluntatis, quia omne agens agit propter finem, quem secundum se cognoscit, vel in quem dirigitur ab agente superiore finem cognoscente.

15. Objicitur contra probationem conclusionis.

Contra istam rationem insto, ut magis declaretur : A domo, quæ est in anima, fit domus in re extra, secundum Philosophum 7. *Metaph. cap.* 5. et tamen domus extra habet verius *esse*, quam domus in anima vel in artifice, quia domus in anima est secundum se diminuta, quia secundum *esse* cognitum non fit in re extra ; ergo falsum est, quod principium formale producendi aliud, non potest in aliud perfectius se. A simili ergo intellectione Angeli potest produci forma substantialis, etiamsi intellectio ponatur accidens.

Respondetur objectioni. Creaturæ participative nobilius esse habent in Deo quam in seipsis.

Respondeo, quod aliud est aliquid esse verius tale, et esse verius simpliciter, et non verius tale. Exemplum, lapis enim habet verius *esse* in mente divina, quia nobilius et perfectius, quam in re extra, quia ibi *esse* habet intellectum et cognitum, non tamen habet ibi *esse* verius sui, vel *esse* lapidis quam lapis extra ; aliter enim Deus verius esset lapis secundum *esse* lapidis extra, quia quidquid est in Deo est Deus. Eodem modo intellectio domus, quæ est domus in mente, secundum quam fit domus extra, habet *esse* verius, perfectius et nobilius quam domus extra, quia est forma intellectualis et immaterialis, et ut sic potest esse principium producendi domum extra, quamvis domus extra verius habet *esse* sui, vel *esse* domus, quando est extra, quam domus ut cognita, vel ut in mente ; domus tamen in mente simpliciter nobilius *esse* habet in mente quam extra, et ideo ut sic potest esse principium producendi ipsam. Sic ergo patet de formis spiritualibus, ut anima et Angelo, quod scilicet non possunt creare aliquam formam substantialem.

Domus intra pro quanto participat esse ipsius cognitionis perfectior est seipsa.

16. Conclusio secunda. Agens materiale non potest formam substantialem creare.

De formis autem corporalibus, dico quod si materia et forma non differrent realiter, sed essent una essentia, videtur necessario esse dicendum quod agens naturale posset totum compositum creare ; forma enim, secundum omnes, subest causalitati totaliter agentis. Si ergo compositum non sit nisi sola forma, totum compositum esset totaliter, cujus nihil præfuit, et per consequens nihil crearetur ; dato enim quod aliud præfuit, etiam forma non esset tota essentia compositi. Si autem materia sit aliud ab essentia

formæ, quod credo esse verum, quia aliter oporteret compositum esse compositum ex aliquo et nihilo, tunc dico quod nullum agens naturale potest aliud totaliter ex nihilo producere, nec per consequens creare. Quod probo sic : Quando aliud secundum totam suam rationem præsupponit aliud, nihil ejus potest producere aliquid illius; sed formæ materialis secundum totam rationem suam præsupponit materiam ; ergo nihil ejus potest producere aliquid materiæ. Sed qualis est ordo inter agentia secundum se tota in communi, talis est ordo eorum in suis inferioribus ut individuis, ut si albedo secundum totam suam speciem sit prior nigredine, quodlibet individuum albedinis est prius quolibet individuo nigredinis, et per consequens nullum individuum nigredinis potest producere individuum aliquod albedinis ; ergo nec aliqua forma corporalis vel materialis perficiens materiam, et eam naturaliter præsupponens posset eam producere.

Dubium.

Sed adhuc non est probatum quin cœlum posset producere de novo ista corporalia et composita, et per consequens creare, quia ipsum non est posterius materia, nec præsupponit eam, ut videtur, sicut aliæ formæ corporales.

Solvitur ad mentem aliorum.

Hîc dicitur quod cœlum non potest totum producere, quia secundum Philosophum 7. *Phys. text.* 10. movens et motum oportet esse simul, quia actio eorum est in actu. Sed corpus cœleste non potest esse simul alicui inferiori, nec agere per contactum in aliquod inferius, nisi per medium alteratum, ut per lumen, et per alias qualitates et impressiones activas, et ideo præsupponit id, quod debet alterari, et per consequens non potest illud creare. Et hæc ratio aliquorum valeat quantum potest, non videtur mihi quod adeo valeat. De hoc alias *. Sed de anima intellectiva, quod non potest creari a corpore, patet, quia est nobilior omni forma corporali, nec ab Angelo, ut prius probatum est ; ergo a solo Deo.

* In 2. d.9. q.3. et d. 25.

17. Conclusio tertia. Gratia a solo Deo creatur.

De gratia, quod a solo Deo possit creari, sic ostenditur : Gratia est ratio formalis acceptationis animæ a Deo, et non est nisi Deus, quia nihil aliud efficit in anima, ut acceptetur tanquam digna vita æterna ; ergo gratia solummodo est a Deo.

Item, gratia in mente ordinat animam ad Deum, ut ad finem ultimum ; sed primum agens et ultimus finis invicem sibi correspondent ; illa ergo forma, quæ solum et maxime ordinat in ultimum finem, est solum et maxime a primo agente, aliter non haberet ex se ordinare animam ad ultimum finem ; gratia ergo a solo Deo creatur.

Augustinus.

Confirmatur per Augustinum *lib.* 8. *quæst.* 53. qui eodem modo arguit de veritate, dicens : *Deus per seipsum neminem decipit, est enim puræ veritatis et justitiæ, dignis tamen digna tribuens, quia hoc pertinet ad veritatem et justitiam, ut omnis præmietur pro meritis.* Et sic patet propositum specialibus rationibus, quoniam communes hoc non sufficiunt ostendere.

18. Ad argum. principale responsio aliorum.

Ad primam rationem dicunt illi de prima ratione superius improbata, quod agens inquantum in Sacramento inducit aliquam dispositio-

nem respectu gratiæ, habet virtutem, ut corpus tangat, et cor abluat. Sed isti videntur sibi ipsis, in alia ratione superius posita, contradicere, per quam probant quod nulla creatura potest dispositive agere ad terminum creationis ; hîc autem dicunt aquam inducere in animam, quamdam dispositionem respectu gratiæ.

Dico autem quod anima cor abluit dispositive, ut patet in sequentibus ; sic enim homo generans hominem, secundum corpus perfecte organicum, quodammodo dispositive agit ad inductionem ultimæ formæ hominis, quia sic statuit Deus, ut natura agente in ultimum, in quod potest, Deus perficiat, et suppleat quod deficit. Ita potest vere dici sacramentum Baptismi dispositive agere ad gratiam, quia sic pepigit Deus cum Ecclesia, ut quandocumque esset tale signum efficaciter signans signatum, quod datur in Sacramento, Deus assisteret ad dandum quod signum significat.

19. Ad secundum.

Ad secundum argumentum principale, dico quod nullus effectus finitus potest adæquari potentiæ Dei quantum ad omnia, ut quantum ad perfectionem, quia si esset effectus infinitus sicut causa, et potentia ejus esset infinita, tunc non esset effectus ejus,sed esset idem cum eo. Potest tamen aliquis effectus finitus adæquari potentiæ Dei infinitæ quantum ad modum producendi, quia modus ille quo producitur, competit soli Deo, et ita est gratia a solo Deo per creationem, et ita concedo quod excedit omnem virtutem creatam iste modus producendi aliquid de nihilo.

Ad tertium.

Ad tertium, quando argumentatur quod agens instrumentale plus potest in virtute principalis agentis quam in virtute propria ; dico quod illud *plus posse* potest intelligi bene et male ; quod enim instrumentum, vel causa potest in aliquid, quod non est impossibile formæ instrumentali, etiam virtute cujuscumque agentis, ut causæ primæ et principalis, hoc est impossibile, ut quod Deus per calorem producat frigus, quia istæ formæ in se et in suis qualitatibus formaliter sibi invicem repugnant. Unde sicut Deus non potest facere quod frigidum manens frigidum, calefaciat, ita non potest facere quod naturale virtute cujuscumque creet, vel producat effectum supernaturaliter, et ita *plus posse* male intelligitur, si intelligitur quod instrumentum virtute principalis agentis, et causa secunda virtute causæ primæ plus possunt, hoc est ab utroque, scilicet causa principali et instrumentali, et causa prima et secunda simul posse esse et produci aliquid perfectius, quam a solo instrumento, vel a sola causa secunda, verum est. Nunc autem creare et producere aliquid ex nihilo repugnat cuilibet creaturæ, et ideo respectu creationis gratiæ nulla creatura potest esse instrumentum Dei.

20. Ad quartum. Quid sit annihilare.

Ad quartam rationem, quando arguitur quod creatura potest gratiam annihilare, dico quod *annihilare* non est agere aliquid, sed est non conservare aliquid in *esse* quod habuit ; conservare autem, et non conservare, est proprium Deo, ergo et annihilare. Ad probationem antecedentis, cum dicitur, potens

Peccatum opponitur gratiæ de-

meritorie non formaliter.

producere unum oppositorum, etiam potest corrumpere aliud, verum est quando sunt formaliter opposita; sed si sic subsumas, quod peccatum, respectu cujus habet causa naturalis aliquam efficaciam, opponitur sic gratiæ, demeritorie verum est, quod est causa corruptionis ejus, sed nullo modo formaliter. Quando enim anima avertit se a Deo, et convertitur ad peccatum, facit demeritorie quod gratia in ea non conservetur a Deo, sed annihiletur. Quemadmodum oculus avertens se a Sole facit quod non illuminatur, non aliqua actione positive, sed negative, et ideo quando anima sic se avertit a Deo per culpam, Deus non conservat gratiam, prius tamen semper se avertit anima a Deo per culpam, quam Deus auferat gratiam. Eodem modo dico ad probationem de fide, quia fides infusa et infidelitas non sunt opposita formaliter, sed tantum demeritorie, et ideo fidem infusam non potest formaliter infidelitas corrumpere, potest tamen formaliter infidelitas corrumpere fidem acquisitam, cui formaliter opponitur; non enim est inter peccatum mortale et gratiam, vel inter fidem infusam et infidelitatem formalis repugnantia, sed tantum demeritoria; posset enim Deus sine contradictione creare gratiam in Diabolo, aut in anima existente in peccato mortali, ex quo est quid absolutum, nec requiritur forma contraria necessario abjicienda.

Habitus infusi non corrumpuntur per actus contrarios physice.

Gratia cum peccato esse potest de potentia absoluta.

21. Ad quintum.

Ad auctoritatem Augustini de 83. quæstionibus quæst. etc. *ideo artifices non possunt creare, quia agunt per corpus*, dico quod hæc est una ratio, quare artifices non possunt creare, sed non est præcisa et tota ratio; ideo non sequitur conclusio, quia in causis præcisis bene tenet talis modus arguendi, sicut affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis.

Ad sextum. Prima perfectio rerum creatarum est esse, explicatur.

Ad illud Auctoris de Causis, dico quod sic est intelligenda illa propositio quarta, quod prima perfectio in rebus creatis ordine originis et naturæ est *esse*, sed non ordine perfectionis; si enim *esse* esset unus actus datus a Deo post formam substantialem, tanquam accidens ei, ut alii imaginantur, non video quomodo esset prima perfectio in rebus creatis, nec quomodo esset primus terminus creationis, et effectus proprius Deo.

QUÆSTIO II.

Utrum hæc sit per se essentialis definitio Sacramenti, quod est invisibilis gratiæ visibilis forma?

August. 10. *Civit. cap.* 5. Isidor. 6. *Etymol. cap.* 28. Hugo Victorin. *de Sacram. part.* 9. *cap.* I. Alens. 4. *part. quæst.* I. *memb.* 4. *et quæst.* 8. *m.* 2. D. Thom. *hic quæst.* I. *et* 3. D. Bonavent. *ibid. dub.* 2. *litterali.* Richard. *art.* I. *quæst.* I. Aureol. *quæst.* 2. *art.* 2. Durand. *quæst.* I. Suar. 3. *part. tom.* 3. *disp.* I. *sect.* 4. Vasquez 3. *part. disp.* 127. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 2.

1. Argum. primum.

Arguitur quod non. Definitio non est nisi illius quod est per se unum; patet 7. *Metaph. text. cap.* 16. Homo albus *ibidem* secundum eum, non potest definiri. Sacramentum non est aliquid per se unum; ergo ejus non est aliqua una definitio; ergo prædicta definitio non valet. Minor patet per Augustinum *super Joann. Homil.* 88. et ponitur 1. quæst. 2. cap. *Detrahe,* et habetur

in littera dist. 3. *Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum.* Verbum est essentialiter successivum, quia est in continua prolatione; elementum, ut aqua, est permanens; ex successivo et permanente non fit unum; ergo Sacramentum non est per se unum.

Secundum. Item, Sacramentum est forma; aut ergo forma exemplaris, aut forma informans? Non forma exemplaris, quia forma exemplaris non mutat id cujus est, ut exemplatum, sed e converso; Sacramentum autem magis mutat gratiam, quam e converso, ergo non est ejus exemplar. Nec forma informans, patet, quia verba non informant aquam, ut manifestum est; ergo, etc.

Tertium. Item, verbum requiritur in omnibus Sacramentis, quod non est visibile; non ergo est universaliter visibilis forma, sed audibilis.

Quartum Item, unius rei una est definitio; sed Sacramentum definitur per Augustinum 10. *de Civitate, cap.* 5. quod *est sacræ rei signum,* ut patet in littera, non ergo hæc est ejus definitio.

Contra. Oppositum patet in littera, et *de Consecr. dist.* 2. *sacrificium.*

SCHOLIUM I.

Ostendit hic possibilitatem Sacramenti, declarando Deum posse creare in anima aliquem effectum invisibilem, per quem homo ordinaretur ad gloriam, et esset Dei amicus; ad quem effectum significandum potuit Deus instituere aliquod signum, quod illud efficaciter repræsentaret, et esset Sacramentum. Pro cujus declaratione adducit signi definitionem, et præmissis ejus tribus divisionibus declarat quale ex illis sit Sacramentum, et ponit congruitatem institutionis Sacramenti.

2. Dividit quæstionem in tres articulos.

Respondeo ad quæstionem, declarando hîc tria, quæ sunt necessario videnda. Primo, est videndum de re significata per Sacramentum, cui attribuenda est definitio. Secundo, videndum est si talis res posset habere definitionem. Tertio, an definitio illius rei importatæ per Sacramentum, sit ista prædicta, quæ est *invisibilis gratiæ,* etc.

Articulus primus.

Circa primum, præmitto quod Deus potest aliquem effectum invisibilem creare in anima, per quem ordinetur homo ad salutem, et sit amicus Dei; homo enim modo multis defectibus est subjugatus, quia enim homo ille, qui incidit in latrones, a rectitudine ordinis ad Deum potest multipliciter deviare, quia *proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua,* ut scribitur *in Genes. cap.* 5. ideo indiget aliquo beneficio Samaritani, et aliquo effectu invisibili per quem, et perveniat ad salutem, et acceptetur a Deo, ut amicus ejus. Ad istum ergo effectum invisibilem in anima significandum efficaciter, potest Deus instituere aliquod signum, quod illud efficaciter repræsentet, quia etiam nos hoc possumus. Nam et nos significantes voluntates nostras de aliquo esse firmas, et in aliquo firmari, statuimus et facimus signa, quæ illas certitudinaliter et efficaciter repræsentant. Patet in sponsionibus, fidejussionibus, juramentis, et hujusmodi pactionibus. Non solum autem potest statuere hujusmodi signum, ut acceptetur sibi aliquis, sed congruebat ei talia signa instituere, ut homo lapsus in peccatum ignorantiæ instruatur quoad intellectum, per visibilia cre-

Institutio Sacramentorum, et finis clare ostenditur.

dere et cognoscere invisibilia, et excitetur quoad effectum obliquata malitia ad devotius illum effectum invisibilis gratiæ admittendum.

3. Signum duo importat.

Istud autem sic a Deo institutum duo importat, scilicet respectum ad signatum quod signat, et ad fundamentum, in quo est respectus hujus signi. Unde signum dicitur respective ad aliquod signatum, ut pater ad filium; et est etiam alicujus necessario ut fundamenti, sicut patet per ejus definitionem, quam Magister assignat in littera: *Est*, inquit, *signum res aliqua, præter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire.* Et cum signum hoc duo importet, vel necessario requirat, scilicet fundamentum et relationem, ex hoc sequitur quod ex parte utriusque potest distingui. Ex parte autem relationis, quam importat signum, distinguitur signum primo in signum naturale, quod naturaliter significat, et importat relationem realem ad signata; tum etiam, in signum ad placitum tantum, et non naturale, quod importat relationem rationis, ut sunt voces et nutus Monachorum, quia ista possunt significare alia, sicut ista, si placeret institutionibus, etc.

Definitio signi.

Prima signi divisio in naturale et ad placitum.

Secunda signi divisio in efficax et inefficax.

Alia est divisio signi in signum, quod semper habet suum signatum secum, quantum est ex parte sui, et tale signum est verum et efficax, sicut eclipsis est signum efficax interpositionis terræ inter Solem et Lunam; et ita est similiter de aliis signis naturalibus. Aliud est signum, quod non habet suum signatum secum, cujusmodi signum est propositio quam proferimus, quia non est in potestate nostra quod tale signum, ut propositio, secum habeat rem quam significat, et hoc signum non est semper verum, sed aliquando falsum.

Tertia signi divisio.

Tertia etiam est divisio signi in signum rememorativum respectu præteriti; et in prognosticum respectu futuri; et in signum demonstrativum respectu præsentis.

4. Quale sit hoc signum a Deo institutum.

Ad propositum, dico quod signum institutum a Deo ad significandam gratiam, non est signum naturale, quia tale signum non posset esse verum quantum est ex parte sui, sine signato ex natura rei, quia oritur ex natura rerum; sed gratiam Sacramentum non habet ut signatum ex natura rei, sed ex institutione. Nec est signum falsum, quia tunc, vel frustra statueretur, quia nullus illi signo crederet; vel si credatur illi signo quod significet gratiam, et gratia non datur, nec correspondet signatum, ergo Deus illo signo deciperet homines. Est ergo signum verum habens secum semper quantum est ex parte sui suum signatum, ut gratiam quam significat; aliquando tamen non habet secum id quod significat, ut gratiam invisibilem, quia aliquando tale signum potest adhibere nolenti, vel ficte antecedenti, ut Sacramentum Baptismi, et tunc non necessario habet secum quod signat propter impedimentum, non sui, quia quantum est ex se, semper habet secum gratiam invisibilem quam significat, sed propter impedimentum ipsius recipientis. Istud enim signum ita est verum et efficax, licet ad placitum, quod semper habet secum quod signat, et non quod quandoque

non inest, sed semper quod inest quantum est ex se; et ideo signanter dicitur in ejus definitione, quod *præter speciem, quam ingerit sensibus*, hoc signum, *aliquid aliud facit quantum est ex se in cognitionem venire*, et est efficax signum ad actionem, quia quæ signa non sunt activa, non sunt Sacramenta; unde quantum est ex se, est signum verum, et non æquivocum respectu gratiæ, si sit dispositio, vel non indispositio in recipiente Sacramentum, vel istud signum. Nec est etiam signum rememorativum, vel prognosticum, quia illa sunt quantum est ex se, sine illo, quod significant, signatum utriusque est non ens, sed est signum demonstrativum quantum ad tertium.

5. Diversa possunt esse signa ex parte fundamenti.

Quantum etiam ad suum fundamentum, potest signum multipliciter dividi. Potest enim hoc signum institui in uno sensibili unius sensus, ut in re visibili aut audibili, vel aliquo hujusmodi, sicut in suo fundamento, vel in pluribus sensibilibus multorum sensuum, vel in multis sensibilibus ejusdem sensus, ut oratio longa, in qua sunt multa sensibilia, et multæ dictiones fundantes istam relationem importatam per hujusmodi signum, potest signum institui in uno sensibili, vel pluribus, ut dictum est.

Item, illa sensibilia plura vel unum, in quo instituitur Sacramentum, vel signum, vel habent convenientiam naturalem ad signandum ipsum signatum, cujusmodi sunt nomina Hebræa, imposita ab Adam, qui imposuit rebus secundum convenientias earum naturales ad res, ut creditur; vel secundum convenientiam ad placitum, ut hæc vox *homo* significat naturam humanam ad placitum nam naturaliter non plus rem unam, quam aliam significat; et secundum hoc dico quod Deus Sacramentum instituit, ut esset signum ex instituente ad placitum, verum et efficax, et demonstrativum in uno sensibili et visibili, vel audibili, vel in pluribus habentibus similitudinem naturalem ad signatum, ut ablutio exterior, quæ est Sacramentum Baptismi, et fit in aqua et verbis, significat ablutionem animæ interiorem. Similiter in Eucharistia sensibilis panis exterior, qui naturaliter nutrit, significat animæ nutritionem, et refectionem interiorem; vel in uno sensibili non habente similitudinem naturalem ad signatum, ut patet in Matrimonio, ubi tantum sunt verba quæ signant interiorem consensum animorum tantum ad placitum. Congruum ergo fuit Deum instituere aliquod signum sensibile, significans ex institutione veraciter et demonstrative gratiam invisibilem in uno sensibili, vel pluribus habente vel habentibus convenientiam naturalem, vel ad placitum cum ipso signato, et hæc est descriptio et definitio Sacramenti data de re, quam significat hoc nomen *Sacramentum*.

Convenienter instituta sunt a Deo signa sensibilia, ut essent Sacramenta.

Dicitur autem magis *visibilis forma* quam audibilis, propter nobilitatem sensus visus ad omnes alios sensus, qui quodammodo est omnis sensus, sicut homo est quodammodo omnis creatura, propter naturalem convenientiam cum omnibus, et ideo ponitur in definitione Sacramenti loco omnium sensibilium.

Cur specialiter in definitione Sacramenti ponatur visibilis forma.

SCHOLIUM II.

Explicat clare quomodo Sacramentum sit per se unum in ratione signi, et si materialia sunt diversa. Unde resolvit, Sacramentum esse definibile ad modum secundarum intentionum, quia habet genus et differentias suo modo. Secundo, affert definitionem Sacramenti eamque exponit. Tertio, ostendit suam definitionem non differre in re ab illa Magistri, sed illam clarius exponere.

6. Articulus 2. Disputat an Sacramentum definiri possit.

Dico de re importata per *Sacramentum*, restat videre circa secundum, an realitas Sacramenti, cui competit hæc descriptio, habeat unam definitionem ? Non enim sequitur, quod si significetur uno nomine, et habeat descriptionem exprimentem quid nominis, quod propter hoc sit unum secundum essentiam, cui competit proprie definitio. Sic enim *Ilias*, quod significat uno nomine bellum Trojanum, haberet unam definitionem. Dicitur ergo quod non habet unam definitionem, quia non significat per se unum.

Contra, si unum accidens esset in duobus subjectis, ut una albedo in duabus superficiebus, adhuc esset per se unum definibile, quia nihil esset impediens unitatem ejus essentialem, cui semper competit definitio ; sed relatio signi, quam importat Sacramentum essentialiter ad gratiam, ut signatum, est una essentialiter, licet quandoque fundamenta sint plura sensibilia, quæ non statuunt secundum se unum aliquo modo essentialiter ; ergo Sacramentum quantum ad suum signatum essentiale, est per se definibile.

Dices, quod non est possibile relationem esse unam, et fundamenta esse plura, cum relationes specificentur ex fundamentis.

Respondeo, sive specificetur, sive non, de quo alias *, dico quod licet hoc non sit possibile relatione reali, scilicet quod ipsa sit una, et fundamenta plura, non tamen est impossibile de relatione rationis. Nam sicut videmus in actibus humanis et signis ad placitum, quod circulus ornatus foliis viridibus appensus baculo, et cum multis talibus, est signum expressivum musti, ut signati, quod tamen mustum est in se unum, licet signum ejus fundetur in realiter diversis, ita potest voluntas divina per actum suum statuere orationem longam esse signum unius rei et gratiæ conferendæ, quod intellectus potest uno conceptu intelligere per illud, quæ tamen oratio multa realiter significat et includit, ut diversas dictiones vel diversas orationes, sumendo syllabas dictionum. Vel potest statuere plura sensibilia, ut elementum, et verbum esse unum signum signati, quod est invisibilis gratia, ad quam refertur relatione rationis una, licet fundetur in multis, ex quibus non potest fieri per se unum.

* In 2. d. 1. q. 7.

Relatio rationis una potest esse in pluribus fundamentis.

7. Resolvi Sacramentum, et etiam entia rationis quantum ad unitatem conceptus posse per se definiri.

Sed potestne Sacramentum, quod significat istam relationem rationis ad effectum gratiæ, definiri ?

Respondeo quod non solum in primis intentionibus significantibus res extra, est prædicatio per se primo modo, sed in conceptibus significantibus res secundæ intentionis. Ita enim per se est hæc : *Species est genus ad multas species*, sicut hæc, *homo est animal*, in suo ordine, quia hæc intentio secunda, scilicet *species*, habet sub se multas species et secundas intentiones, sicut animal hominem, asinum, et hujusmodi ; et

sicut in rebus et conceptibus primæ intentionis fiunt divisiones, per formales et reales differentias illius conceptus realis, ita in conceptibus secundarum intentionum, et relationibus rationis fiunt divisiones per differentias rationis correspondentes. Signum autem in communi dividitur in signum naturale, et signum ad placitum, quod dicit relationem rationis, dividitur suis differentiis propriis, sicut signum naturale suis, in signum verum et falsum, et similiter in signum demonstrativum et prognosticum; et sicut signum in communi dicitur de Sacramento per se, et genus suum, ita et suæ differentiæ aliquæ, quæ dividunt ipsum, ut esse ex institutione verum et demonstrativum, dicuntur per se de eo. Si ergo loquaris de definitione, prout dicit unitatem conceptus significantis quidditatem rei extra animam esse per se unam, sic dico quod Sacramentum non habet definitionem, quia tantum est in se ens diminutum, et ens rationis in anima, cui repugnat esse in re extra tunc esset signum naturale, si posset esse in re, et non ad placitum. Si autem loquaris de definitione, prout dicit unitatem conceptus quidditativi, sive res signata sit in anima, sive non, sic dico quod Sacramentum sit *signum invisibilis gratiæ ex institutione divina efficaciter, vel veraciter eam repræsentans*, ut signum ponatur loco generis, *invisibilis gratiæ*, loco signati et correlativi, *ex institutione*, etc. ponitur loco differentiarum.

8. Notabile dubium solvitur.

Sed cum relatio non possit esse, nisi in aliquo fundamento finito, cadetne in definitione Sacramenti finitum, sicut correlativum? Et videtur quod non, quia fundamenta sunt sensibilia unius sensus, vel plurium; quædam conformia naturaliter significatis; quædam ad placitum, quæ non sunt conformia, quæ non videntur posse cadere in definitione alicujus unius.

Respondeo, et dico quod a fundamentis specialibus omnium relationum Sacramentorum, ut ab aqua et oleo, et verbo, et hujusmodi, potest abstrahi unum commune, quod est sensibile unius rationis ad omnia fundamenta specialia, ut ad visibile, audibile, tangibile, et similia; et id commune omnibus potest cadere in definitione Sacramenti, ut additum commune. Relatio enim, sicut accidentia aliqua, definitur per additamentum, et per duplex additamentum, quod non convenit aliis, sicut per fundamentum, sicut per subjectum; et præter hoc etiam per correlativum, ut per terminum, cujus est; et tunc potest sic definiri, quod *est signum sensibile invisibilis gratiæ ex institutione veraciter et demonstrative gratiam signans*.

Sacramenti definitio.

9. Articulus 3. Explicatur definitio Sacramenti tradita a Magistro.

De tertio articulo, an scilicet hæc definitio sic completa, sit eadem cum definitione illa, qua dicitur, quod *est invisibilis gratiæ visibilis forma*, dico quod si suppleantur differentiæ prædictæ, quod est eadem, aliter non. Cum enim accipitur in illa definitione, quod Sacramentum est *visibilis forma*; *forma* non accipitur ibi pro forma informante et parte essentiali compositi, sed pro forma declarante et imitante, et sic accipitur ibi pro relatione signi ad signatum; *visibile* autem accipitur ibi pro fundamento communi ip-

sius signi, scilicet pro sensibili, quia visus propter ejus excellentiam ad alios sensus (ut *primo Metaphysicæ, text.* 3. dicitur) accipitur pro omni sensu, *invisibilis gratiæ* accipitur pro correlativo et signato ipsius signi. Deficiunt autem differentiæ, et si addantur, eadem definitio erit cum illa jam data, ut dicatur quod *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma*, id est, signum sensibile, non quodcumque, sed ex institutione veraciter et demonstrative gratiam signans invisibilem ; et hanc definitionem expressit Magister cum dixit quod proprie Sacramentum dicitur *signum invisibilis gratiæ, ut ejus imaginem gerat*, *et causa existat,* id est, efficaciter eam signans et repræsentans.

10

Ad argum. primum principale. Ad primam rationem dico quod minor est falsa. Licet enim Sacramentum, ut importat ista duo fundamenta cum relatione, non sit aliquid unum, quia relatio rationis non per se includit fundamentum extra animam, tamen accipiendo ipsum secundum formale suum signatum, ut dicit unitatem conceptus quidditatis in intellectu, quæ tamen est relatio rationis relata ad signatum, sic est aliquid per se unum. Ad probationem, dico quod licet ex permanente et successivo non posset fieri aliquid per se unum extra animam, possunt tamen ambo fundare unam relationem rationis ut dictum est ; et tunc abstrahendo a fundamentis specialibus permanente et successivo, aliquid commune utrique, potest illud poni in definitione Sacramenti.

Ad secundum. Ad aliud, patet quod non accipitur ibi *forma* pro forma informante, nec pro forma exemplari, sed pro forma repræsentante et imitante signatum et demonstratum ; et ita proceditur ibi ab insufficiente, et fit ibi fallacia consequentiæ.

Ad tertium. Ad tertiam rationem responsum est, quia accipitur ibi *visibile* pro sensibili in communi, quia actus visus extenditur ad actus aliorum sensuum ; ergo et sensibile ejus ad sensibilia aliorum sensuum.

Ad quartum. Ad ultimam dico, quod si exprimantur dictæ differentiæ, non est alia definitio a prædicta, ut patet, nam *res sacra* accipitur ibi pro gratia invisibili et correlativo, et exprimitur ibi genus, cum dicitur *signum,* et tunc oportet supplere differentias signi et fundamenti.

QUÆSTIO III.

Utrum Sacramenta novæ legis habeant causalitatem activam respectu gratiæ ?

Alens. 4. *part. quæst.* 5. *membro* 3. *art.* 4. *et quæst.* 8. *m.* 3. *art.* 5. D. Bonavent. *hic* 1. *part. art.* 4. *quæst*.... D. Thom. *quæst.* 1. *et* 4. *et* 3. *part. quæst.* 62. *art.* 2. Durand. *hic quæst.* 4. *et* 5. Aureol. *quæst.* 1. *art.* 3. Gabr. *quæst.* 2. Suarez. 3. *part. tom.* 3. *disp.* 7. Vasq. 3. *part. disp.* 181. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 4. *et* 4. *Metaph. quæst.* 11.

1.

Argum. primum. Arguitur quod sic. Sacramenta novæ legis continent gratiam. Unde in quadam Collecta dicitur : *Perficiant in nobis, Domine, Sacramenta quod continent ;* sed Sacramenta non continent realiter et in actu ipsam gratiam, sicut vas continet aquam, vel intellectus speciem intelligibilem ; ergo continent eam virtualiter, sicut causa continet effectum in sua virtute.

Secundum. Item, si Sacramenta novæ legis non dent gratiam, nisi quia ea suscipientibus Deus dat gratiam, tunc ex vi Sacramenti non justificaret, sed tantum per modum meriti, et tunc non differrent a Sacramentis veteris legis ; ergo videtur quod gratiam illam quam conferunt, efficiant.

August. Tertium. Item, Augustinus super *Joan. Homil.* 8. et habetur 1. quæst. 1. cap. *Detrahe* : *Tanta est virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat ;* ergo Sacramenta habent virtutem abluendi corpus ; sed hoc non est nisi conferendo gratiam ; ergo, etc.

2. Arg. negativa. Bernard. Contra Bernardus in sermone de Cœna Domini : *Sicut investitur Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per annulum, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditæ Sacramentis* ; sed liber non est causa efficiens Præbendæ, nec annulus Episcopatus ; ergo nec Sacramentum est causa efficiens gratiæ.

Item, si Sacramenta efficerent gratiam, aut ergo ut causæ univocæ, aut æquivocæ ? Non æquivocæ, quia effectus æquivocus est nobiliori modo in sua causa æquivoca quam in se ; non sic gratia in Sacramentis. Nec univocæ, quia causæ univocæ cum suis effectibus sunt ejusdem speciei, non sic Sacramenta et gratia.

August. Item, Augustinus 83. quæstionum, quæst. 53. *Soli Deo convenit illuminare animas* : sed animæ illuminantur per gratiam ; ergo ipse solus eam causat in anima.

QUÆSTIO IV.

Utrum Sacramentis novæ legis insit aliqua virtus supernaturalis, quæ sit aliquo modo causa creationis gratiæ in anima ?

Alens. 4. *part. quæst.* 5. *membro* 3. *art.* 5. D. Thomas *hic quæst.* 1. *art.* 4. *et* 3. *part. quæst.* 62. *art.* 4. *et quæst.* 6. *de potentia art.* 4. Palud. *hic quæst.* 1. Hervæus *quæst.* 1. Suarez 3. *part. tom.* 3. *art.* 4. *quæst.* 62. Ferrar. 3. *contra Gent. cap.* 56. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 5.

3. Argumentum primum. Arguitur quod non, quia, ut patet discurrendo per omnia Prædicamenta, non potest poni res alicujus Prædicamenti, nisi forte Qualitatis. Sed in genere Qualitatis non potest esse, quia in nulla specierum ejus ; non in prima, quia non est habitus, nec dispositio ; nec in secunda, quia non est naturalis potentia, nec impotentia ; nec in tertia, quia non est passio, nec possibilis qualitas ; nec in quarta, quia non est forma corporalis, nec figura constans, vel consistens in corpore ; ergo, etc. Singulæ autem partes terminorum facile probari possunt.

Secundum. Item, unum Sacramentum non habet nisi unam virtutem ; quædam autem Sacramenta includunt plura sensibilia, ut fundamenta distincta subjecto, ut Sacramentum Baptismi, verbum et elementum ; si ergo ultra virtutem Sacramenti essentialem esset aliqua alia virtus sibi inhærens, unum accidens esset in pluribus subjectis.

August. Ratio ad oppositum. Contra, Augustinus super Joannem ubi supra : *Tanta est virtus aquæ, ut corpus tangat, ut cor abluat;* ergo aquæ Baptismi inest aliqua virtus respectu infusionis vel

generationis gratiæ in anima, quia non abluit animam, nisi inducendo gratiam.

Secunda. Item, Sacramentum est medicina spiritualis ipsius animæ ; sed medicina habet aliquam virtutem ad sanandum, aliter non esset medicina; ergo, etc.

Tertia. Item, nova relatio non potest alicui advenire de novo sine aliquo absoluto novo, ut habetur 5. *Physic. text.* 10. Sed aqua et verbum, ut concernunt rationem Sacramenti, habent relationem signi sensibilis respectu gratiæ invisibilis et insensibilis ; ergo requiritur in eis aliqua virtus absoluta nova respectu gratiæ creandæ.

SCHOLIUM I.

Adducit primo sententiam D. Thom. pro prima quæstione, scilicet Sacramenta novæ legis esse causas gratiæ, quia instrumentaliter et physice causant non ipsam gratiam, sed dispositionem ejus præviam, quæ in quibusdam est character, in aliis ornatus, et sic causant physice dispositive gratiam. Quoad secundam quæstionem D. Thomas ponit aliquam virtutem supernaturalem absolutam per modum entis incompleti, et in *fieri* in Sacramentis novæ legis, per quam causant instrumentaliter et physice gratiam, modo jam explicato, quod aliquibus exemplis declarat.

4. Opinio D. Thom. Ad primam quæstionem dicitur quod Sacramenta novæ legis aliquam per se efficaciam habent respectu gratiæ, quia aliter non essent causæ gratiæ, nisi causæ sine quibus non, hoc est inconveniens. Definitio etiam sacramenti, quam Magister ponit in littera, scilicet quod *est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut gratiæ similitudinem gerat, et causa existat*, hoc innuit, aliter esset falsa.

Causa efficiens duplex. Sed ut videatur quomodo Sacramentum sit causa efficiens gratiæ, distinguunt causam efficientem, quia quoddam est efficiens disponens quoddam est efficiens perficiens. Agens autem perficiens est duplex, vel efficiens principale, quod scilicet virtute propria inducit ultimum terminum ; vel instrumentale, quo in virtute alterius, ut dolabra formam in materia. Neutro istorum modorum est Sacramentum causa efficiens gratiam in anima, quia nec principaliter, nec instrumentaliter attingit gratiam actione sua, sed est agens disponens ad gratiam, et hoc non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis attingens et inducens quamdam dispositionem in anima ad gratiæ susceptionem, ut aliquem characterem, vel quemdam ornatum animæ, qui est quodammodo necessitans ad gratiæ susceptionem et infusionem.

Isti consequenter secundum hoc respondent ad secundam quæstionem, quod in Sacramentis est aliqua virtus inhærens respectu gratiæ creandæ, et ista virtus est aliquid absolutum, non respectus, nam cum Sacramenta habeant aliquam efficaciam respectu gratiæ ex responsione ad primam quæstionem, ostenditur quod habeant virtutem, per quam causent dispositionem ad gratiæ susceptionem. Hæc autem virtus non potest esse relatio, quia nec est principium actionis, nec terminus; ergo est quid absolutum.

Sed si quæras, qualis sit ista virtus? Dicunt quod non est virtus fixa et quieta, sicut est virtus principalis agentis, sed per modum agentis instrumentalis est in conti-

nuo fluxu et *fieri*, ut virtus serræ vel dolabræ in secando, vel dividendo; et ideo virtus Sacramenti est in continuo *fieri*, ut cum applicatur ad opus, et dum dans Sacramento utitur eo.

SCHOLIUM II.

Impugnat sententiam D. Thomæ quoad primam partem. Primo, quia dispositio ad gratiam est terminus creationis, sicut et ipsa gratia, sed secundum ipsum in prima creatura creare non potest. Secundo, effectus Sacramenti causatur quando ipsum desinit; ergo non physice ab ipso causatur. Tertio, in Eucharistia nihil est assignabile, a quo attingi posset transubstantiatio, quia antequam species vocum tangunt species panis fit consecratio statim, facta prolatione verborum. De hoc fusius Doctor in Oxon. hic quæst. 5. a num. 4. Gratiam autem creari præter Doctorem hic et dist. 16. quæst. 2. tenent Alens. 2. part. 49. membr. 8. et 9. et D. Bonav. 2. dist. 26. art. I. quæst. 4. Richard. ibi art. I. quæst. 4. Capreol. hic ad argumenta Scoti contra tertiam conclusionem, Major quæst. I. Palud. quæst. I. Ferrar. 4. contra Gentes, cap. 57. Cajet. I. part. quæst. 110. art. I. et alii.

5. **Rejicitur supradicta opinio quoad primam partem.**

Contra primo contradicta ad priorem quæstionem arguo sic: Illa dispositio ad gratiam, quæ confertur per Sacramenta, est supernaturalis, sicut et gratia; ergo quod habet causalitatem effectivam respectu unius, habet et respectu alterius, et e converso negative; sed Sacramenta non habent efficaciam respectu gratiæ, nec talis dispositionis secundum eos *in prima quæstione hujus quarti*, quia nulla dispositio requiritur ad terminum creationis, quia nihil præsupponit. Consequentia patet, omnis forma naturalis æque habet *esse* in susceptivo per creationem supernaturaliter, vel per transmutationem naturaliter, cum sint in se ejusdem rationis.

Item, ista dispositio respectu gratiæ, aut creatur a Sacramentis in anima simul, aut successive? Non successive, quia Sacramenta nullo modo efficiunt istam dispositionem in anima secundum eos, nisi in virtute Dei, et tunc successive crearet eam, quod non est necesse; tum propter summam simplicitatem et perfectionem agentis; tum etiam propter perfectam capacitatem receptivi non habentis contrarium, quia omnem formam permanentem, cujus *esse* non est formaliter in *fieri*, qualis est ista dispositio ad gratiam, et character, potest Deus simul creare; tum quia in forma spirituali non potest esse successio, nisi secundum partes subjecti, vel gradus formæ, quorum neutrum est in proposito; ponatur ergo quod suscipienti Sacramentum aliquod detur minima gratia. Per te ad istam gratiam est aliqua dispositio minima creata in anima virtute Sacramenti; tunc arguo: Ista dispositio ad gratiam, aut inducitur et causatur in anima virtute Sacramenti in primo instanti prolationis verborum, aut in ultimo instanti; si in primo instanti, ergo Sacramentum secundum totum id quod sequitur primum instans prolationis verborum, superfluit, et per consequens, si nihil diceretur de verbis post primam prolationem, nihilominus consequitur anima effectum Sacramenti, et illam dispositionem ad gratiam, quod absurdum est.

6. **Responsio ad hoc argum. rejicitur.**

Si dicas quod in ultimo instanti prolationis verborum causetur dispositio ista virtute Sacramenti, cum in ultimo instanti nihil sit de verbis, vel tantum ultima littera, vel syllaba,

ergo ultima syllaba, vel littera cum ultima gutta aquæ sufficeret ad characterem, et talem dispositionem imprimendam respectu gratiæ in Sacramento Baptismi, quod constat omnibus esse falsum; vel ergo Sacramentum non causat gratiam, nec dispositionem ad eam; vel quando non est in ultimo membro, tunc causabit eam, quorum utrumque est impossibile.

Item alia responsio.

Si dicas quod causat talem dispositionem in ultimo instanti virtute syllabarum præcedentium, sicut cavatur lapis ultima gutta virtute præcedentis, *ex* 8. *Physic. text.* 23.

Quomodo ultima gutta causat in virtute præcedentium.

Contra, nunquam causat ultimum virtute aliorum aliquid in fine, nisi virtute præcendentium aliquid imprimatur in passo, ita hîc.

Item, quod dicit, Sacramentum agere instrumentaliter ad gratiam, quia causat talem dispositionem, non intelligo, quia verba prolata circa panem et vinum in Sacramento Eucharistiæ, si aliquid causet, quæro quid causant instrumentaliter. Non gratiam, probo, quia agens instrumentale simul habet actionem naturalem et instrumentalem; sed verba illa non habent actionem naturalem, nisi dum sunt; ergo nec instrumentaliter possunt agere, nisi dum sunt; sunt autem ante ultimum instans prolationis verborum, et non in ultimo instanti; ergo tunc, dum verba proferuntur, est in virtute eorum corpus Christi, et vera transubstantiatio istarum specierum in corpus Christi, et per consequens ante ultimum instans verborum causatur ab eis dispositio in anima ad gratiam.

Item, multiplicatio vocum et verborum non fit in instanti, sed cum motu et tempore; ergo in instanti, quo terminata et finita est prolatio istorum verborum Sacramentalium, non tangit panem et vinum, nec habent suam actionem naturalem, nec per consequens habent suam actionem supernaturalem, et ita non esset corpus Christi finita prolatione verborum in ultimo instanti, sed in tempore præcedenti vel sequenti, quod non est verum.

Item, fictio videtur dicere quod circa panem fiat aliqua alteratio, antequam fiat corpus Christi.

SCHOLIUM III.

Refutat responsionem D. Thomæ ad secundam quæstionem, qualenus ponit virtutem supernaturalem in Sacramentis. Primo, quia illa non esset tota in toto, et tota in qualibet parte Sacramenti, nec tota in toto, et pars in parte. Secundo, non esset in qualibet syllaba, nec in una aliqua determinata. Tertio, non est assignare quando infunderetur. De hoc late in Oxon. quæst. 5. a num. 8.

7.

Rejicitur D. Thomæ responsio ad 2. quæstionem. Sola anima rationalis indivisibilis est in corpore, et in passo divisibili.

Contra solutionem secundæ quæstionis, quæ posuit virtutem illam, nescio quam, quæro de illa virtute, quæ ponitur in Sacramento, an est totaliter in toto, et tota in qualibet parte, aut pars virtutis in parte Sacramenti. Non primo modo, quia hoc solummodo conceditur de forma substantiali in anima intellectiva, et nullo modo in aliquo accidente, cujusmodi est ista virtus in Sacramento; nec secundo modo, quia secundum eos, est forma spiritualis, et constat quod forma spiritualis non extenditur, sed tantum corporalis virtus.

Item, ista virtus aut est eadem in qualibet syllaba, aut alia et alia? Si

eadem, ergo illa manet usque in finem prolationis verborum; sed nulla syllaba manet simul cum alia, quia quælibet est quantitas discreta; ergo ista virtus migrat de subjecto in subjectum. Si sit alia virtus in altera et altera syllaba, ergo vel quælibet causabit gratiam, vel nulla.

Item, nullum instrumentum est instrumentum conveniens alicui operi, quia artifex utitur eo; sed prius est tale, etiamsi nunquam quis uteretur illo; ergo prius est virtus in Sacramento, si aliqua sit in eo, quam utitur aliquis eo, et per consequens prius est virtus in his verbis, *hoc est corpus meum*, vel, *ego baptizo te*, etc. quam Sacerdos utatur eis. Non est primo, ut dicit ista opinio, virtus in aliqua per applicationem ad opus, et ita nec in Eucharistia tanquam in *fieri*, ut ipsi dicunt, etc.

Præterea, si sic esset, tunc quoties uteretur eo, toties causaretur illa dispositio supernaturalis in anima, et toties fieret novum miraculum.

SCHOLIUM IV.

Resolvit primam quæstionem, scilicet Sacramenta non causare gratiam, nec aliquid supernaturale, physice aut principaliter, nec instrumentaliter; ad eorum tamen ministrationem ex pacto gratiam causari in non ponente obicem. Probat primo, quia omnis dispositio necessitans ad formam, quæ non est ratio receptivi, est quodammodo causa activa ejus instrumentalis, et sic meritum dicitur causa præmii; sed Sacramenti ministratio est dispositio respectu gratiæ necessitans ad eam, ergo id facit per actiones naturales ex pacto, scilicet Dei, necessitante, sine illis aliis, videlicet ornatu et virtute in motu. Secundo, alteratio præcedens formam substantialem necessario, quamvis non terminetur ad illam, ut ad per se terminum, sed ad qualitatem, dicitur tamen causa illius dispositiva et activa; ergo similiter in proposito de Sacramento respectu gratiæ.

8. Resolutio 3. quæstionis.

Respondeo ergo ad quæstionem primam, et dico quod nullum Sacramentum ullo modo agit ad creationem gratiæ, nec principaliter, nec instrumentaliter, nec dispositive per aliquam actionem supernaturalem virtute alicujus alterius ad gratiam. Habet tamen Sacramentum quamdam actionem naturalem, ut aqua cum verbis in Sacramento Baptismi abluere habet corpus, quæ potest dici actio instrumentalis respectu gratiæ, quia significat ablutionem animæ interiorem per gratiam, quæ est ibi actio principalis, ut sic Sacramentum proprie dicatur dispositio activa naturalis respectu gratiæ, reducta vero ad genus causæ efficientis. Quod probatur sic: Dispositio quæ est necessitans ad formam, quando non est præcise in ratione receptivi, habet aliquo modo rationem efficientis respectu illius formæ; susceptio Sacramenti est quædam dispositio necessitans ad gratiam ex pactione divina, qua Deus pepigit assistere Sacramentis, ut conferrent quod signant, et non habet tantum rationem receptivi respectu gratiæ.

Dispositio quæ non est ratio receptivi, est activa.

Qualiter Sacramenta causent gratiam.

Probatio, quia sicut tu ponis virtutem in aqua posse creare aliquam dispositionem in anima effective respectu gratiæ, ita ego pono ablutionem aquæ, et limitationem olei cum verbis esse immediatam dispositionem ad gratiam active, quia non se tenent ex parte animæ recipientis gratiam; licet enim ablutio sit passio respectu corporis, non tamen respectu gratiæ, sed est quæ-

ergo ultima syllaba, vel littera cum ultima gutta aquæ sufficeret ad characterem, et talem dispositionem imprimendam respectu gratiæ in Sacramento Baptismi, quod constat omnibus esse falsum; vel ergo Sacramentum non causat gratiam, nec dispositionem ad eam; vel quando non est in ultimo membro, tunc causabit eam, quorum utrumque est impossibile.

Item alia responsio.

Si dicas quod causat talem dispositionem in ultimo instanti virtute syllabarum præcedentium, sicut cavatur lapis ultima gutta virtute præcedentis, *ex* 8. *Physic. text.* 23.

Quomodo ultima gutta causat in virtute præcedentium.

Contra, nunquam causat ultimum virtute aliorum aliquid in fine, nisi virtute præcendentium aliquid imprimatur in passo, ita hîc.

Item, quod dicit, Sacramentum agere instrumentaliter ad gratiam, quia causat talem dispositionem, non intelligo, quia verba prolata circa panem et vinum in Sacramento Eucharistiæ, si aliquid causet, quæro quid causant instrumentaliter. Non gratiam, probo, quia agens instrumentale simul habet actionem naturalem et instrumentalem; sed verba illa non habent actionem naturalem, nisi dum sunt; ergo nec instrumentaliter possunt agere, nisi dum sunt; sunt autem ante ultimum instans prolationis verborum, et non in ultimo instanti; ergo tunc, dum verba proferuntur, est in virtute eorum corpus Christi, et vera transubstantiatio istarum specierum in corpus Christi, et per consequens ante ultimum instans verborum causatur ab eis dispositio in anima ad gratiam.

Item, multiplicatio vocum et verborum non fit in instanti, sed cum motu et tempore; ergo in instanti, quo terminata et finita est prolatio istorum verborum Sacramentalium, non tangit panem et vinum, nec habent suam actionem naturalem, nec per consequens habent suam actionem supernaturalem, et ita non esset corpus Christi finita prolatione verborum in ultimo instanti, sed in tempore præcedenti vel sequenti, quod non est verum.

Item, fictio videtur dicere quod circa panem fiat aliqua alteratio, antequam fiat corpus Christi.

SCHOLIUM III.

Refutat responsionem D. Thomæ ad secundam quæstionem, quatenus ponit virtutem supernaturalem in Sacramentis. Primo, quia illa non esset tota in toto, et tota in qualibet parte Sacramenti, nec tota in toto, et pars in parte. Secundo, non esset in qualibet syllaba, nec in una aliqua determinata. Tertio, non est assignare quando infunderetur. De hoc late in Oxon. quæst. 5. a num. 8.

7\. Rejicitur D. Thomæ responsio ad 2. quæstionem. Sola anima rationalis indivisibilis est in corpore, et in passo divisibili.

Contra solutionem secundæ quæstionis, quæ posuit virtutem illam, nescio quam, quæro de illa virtute, quæ ponitur in Sacramento, an est totaliter in toto, et tota in qualibet parte, aut pars virtutis in parte Sacramenti. Non primo modo, quia hoc solummodo conceditur de forma substantiali in anima intellectiva, et nullo modo in aliquo accidente, cujusmodi est ista virtus in Sacramento; nec secundo modo, quia secundum eos, est forma spiritualis, et constat quod forma spiritualis non extenditur, sed tantum corporalis virtus.

Item, ista virtus aut est eadem in qualibet syllaba, aut alia et alia? Si

eadem, ergo illa manet usque in finem prolationis verborum; sed nulla syllaba manet simul cum alia, quia quælibet est quantitas discreta; ergo ista virtus migrat de subjecto in subjectum. Si sit alia virtus in altera et altera syllaba, ergo vel quælibet causabit gratiam, vel nulla.

Item, nullum instrumentum est instrumentum conveniens alicui operi, quia artifex utitur eo; sed prius est tale, etiamsi nunquam quis uteretur illo; ergo prius est virtus in Sacramento, si aliqua sit in eo, quam utitur aliquis eo, et per consequens prius est virtus in his verbis, *hoc est corpus meum*, vel, *ego baptizo te*, etc. quam Sacerdos utatur eis. Non est primo, ut dicit ista opinio, virtus in aliqua per applicationem ad opus, et ita nec in Eucharistia tanquam in *fieri*, ut ipsi dicunt, etc.

Præterea, si sic esset, tunc quoties uteretur eo, toties causaretur illa dispositio supernaturalis in anima, et toties fieret novum miraculum.

SCHOLIUM IV.

Resolvit primam quæstionem, scilicet Sacramenta non causare gratiam, nec aliquid supernaturale, physice aut principaliter, nec instrumentaliter; ad eorum tamen ministrationem ex pacto gratiam causari in non ponente obicem. Probat primo, quia omnis dispositio necessitans ad formam, quæ non est ratio receptivi, est quodammodo causa activa ejus instrumentalis, et sic meritum dicitur causa præmii; sed Sacramenti ministratio est dispositio respectu gratiæ necessitans ad eam, ergo id facit per actiones naturales ex pacto, scilicet Dei, necessitante, sine illis aliis, videlicet ornatu et virtute in motu. Secundo, alteratio præcedens formam substantialem necessario, quamvis non terminetur ad illam, ut ad per se terminum, sed ad qualitatem, dicitur tamen causa illius dispositiva et activa; ergo similiter in proposito de Sacramento respectu gratiæ.

8. Resolutio 3. quæstionis.

Respondeo ergo ad quæstionem primam, et dico quod nullum Sacramentum ullo modo agit ad creationem gratiæ, nec principaliter, nec instrumentaliter, nec dispositive per aliquam actionem supernaturalem virtute alicujus alterius ad gratiam. Habet tamen Sacramentum quamdam actionem naturalem, ut aqua cum verbis in Sacramento Baptismi abluere habet corpus, quæ potest dici actio instrumentalis respectu gratiæ, quia significat ablutionem animæ interiorem per gratiam, quæ est ibi actio principalis, ut sic Sacramentum proprie dicatur dispositio activa naturalis respectu gratiæ, reducta vero ad genus causæ efficientis. Quod probatur sic: Dispositio quæ est necessitans ad formam, quando non est præcise in ratione receptivi, habet aliquo modo rationem efficientis respectu illius formæ; susceptio Sacramenti est quædam dispositio necessitans ad gratiam ex pactione divina, qua Deus pepigit assistere Sacramentis, ut conferrent quod signant, et non habet tantum rationem receptivi respectu gratiæ.

Dispositio quæ non est ratio receptivi, est activa.

Qualiter Sacramenta causent gratiam.

Probatio, quia sicut tu ponis virtutem in aqua posse creare aliquam dispositionem in anima effective respectu gratiæ, ita ego pono ablutionem aquæ, et limitationem olei cum verbis esse immediatam dispositionem ad gratiam active, quia non se tenent ex parte animæ recipientis gratiam; licet enim ablutio sit passio respectu corporis, non tamen respectu gratiæ, sed est quæ-

dam dispositio activa respectu ejus ex pactione divina, sicut ipsi ponunt de ornatu; ergo habet rationem efficientis et activi respectu gratiæ. Minor patet per exemplum et per rationem.

9.

Per merita quomodo acquiratur præmium.

Per exemplum sic: Meritum conceditur habere respectum efficaciæ alicujus respectu præmii, quia per meritum acquiritur præmium, et tamen nec instrumentaliter, nec principaliter causat aliquam dispositionem a se respectu præmii; verius enim conceditur quod merita fecerunt ipsum beatum, quam quod ipse fecit se beatum; ergo si ille qui inducit dispositionem non habentem rationem receptivi respectu formæ, dicatur habere efficaciam respectu formæ, sicut tu ponis de aqua, quod causet gratiam in anima, multo magis Sacramentum et ablutio instrumentalis, quæ est dispositio ulterior non in ratione receptivi, diceretur aliquo modo causare gratiam, et ita secundum hanc viam facilius potest sustineri Sacramenta dare gratiam quam secundum priorem viam, ponendo tot absoluta in aqua et anima; et hoc est quod dicit Magister multipliciter, non ab ipsis Sacramentis est gratia, sed a Deo per ipsa.

Item, alteratio præcedens inductionem formæ substantialis necessario non per se terminatur ad substantiam, ut ad per se terminum intrinsecum, sed ad qualitatem in ea, et tamen dicitur aliquo modo causa substantiæ, non formalis. Patet, quia tunc substantia esset per se qualitas; nec finalis, quia præcedit eam; nec materialis, quia quando substantia inducitur, tunc cessat alteratio; ergo ut dispositio activa reducitur ad causam efficientem; nec ista dispositio activa respectu formæ substantialis causat aliquam dispositionem aliam a se respectu illius substantiæ, sed per illam violentam activitatem, quam habet, agit ad inductionem illius substantiæ. Similiter in proposito, Sacramenta non causant in anima, vel in se aliquam dispositionem ad aliquem terminum respectu gratiæ præter seipsa.

Probatio per rationem patet, efficiens causans dispositionem ad aliquem terminum, dicitur causare ipsum terminum, non immediate, quia causat dispositionem; sed quod est causa prioris, non dicitur causa posterioris, nisi prius sit causa illius posterioris, sicut causans *B*, non dicitur causa *C*, nisi *B* sit causa *C*; ergo cum Deus non causet in anima gratiam, nisi per susceptionem Sacramenti, illa erunt quodammodo dispositio activa respectu gratiæ.

10.

Ad argum. 1. quæst. 3.

Ad argumenta primæ quæstionis, dico ad primum, quod Sacramenta dicuntur continere gratiam, ut signa effectiva et vera demonstrativa in signato, non quia dant gratiam, vel quia ab eis sit gratia, sed a Deo per ipsa, sicut dicit Magister.

Ad secundum. Differentia Sacramentorum veteris legis et novæ in efficiendo gratiam.

Ad secundum, dico quod Sacramenta veteris legis non differunt a Sacramentis novæ legis per dare gratiam, et non dare gratiam, sed per dare majorem gratiam et minorem gratiam. Circumcisio enim, et alia Sacramenta legalia dabant gratiam, sed non tantam sicut Baptismus, et alia Sacramenta novæ legis. Cæremonialia tamen, et oblationes veteris legis differunt a Sacramentis novæ legis per dare et non dare gratiam, quia cæremonialia illa, quæ

non sunt Sacramenta, ut immolare victimas pacificas, orare et jejunare, et hujusmodi, nec ex pactione divina, nec etiam ex virtute propria conferebant gratiam; sicut nec etiam cæremonialia nostra, ut abstinere a carnibus diebus Veneris, conferunt gratiam virtute propria operis operati.

Dives enim offerens bovem in hostiam salutarem, et sine bono motu interiori, et pauper non habens unde offerat aliquid, motus interius ad bonum affectum erga Deum, recipit gratiam, et dives non. In Sacramento autem datur duplex gratia, una virtute Sacramenti, alia ratione boni motus interioris, si insit in susceptione Sacramenti. In cæremonialibus autem tam novæ legis quam veteris tantum datur gratia propter bonum motum interiorem, et propter opus operatum, si præcessit ex merito bono.

Ad tertium.

Ad id quod dicit Augustinus in cap. *Detrahe*, quod illa ablutio facta in aqua est susceptio Sacramenti, quia Sacramentum formaliter consistit in usu, et ita susceptio Sacramenti est immediata dispositio ad gratiam, sicut tu ponis de ornatu.

SCHOLIUM V.

Ad secundam quæstionem dicit consequenter ad jam dicta in præcedenti, nullam virtutem physicam inhærere Sacramentis, sed tantum Dei pactum; sumendo tamen *virtutem* pro ultimo potentiæ signi practici, dicit admittendam esse in Sacramentis, quod tantum est significare efficaciter, hoc est, semper et certo habere effectum, quem significant, quantum est ex se. Vide Doctorem in Oxon. hic a num. 16.

11\.
Resolutio 4. quæstionis.

Ad secundam quæstionem dico quod non est ibi ponenda aliqua virtus absoluta in Sacramento, sed solum signum ordinatum et institutum a Deo, efficaciter repræsentans formam principalem, et suum signatum, et quicumque id signum recipiat sine fictione, fiat amicus Dei, et acceptetur a Deo per gratiam, et quandocumque id fit in aliquo, illi assistit Deus, ut insit, quod designat.

Quæ virtus in Sacramentis reperitur.

Si tamen contendas omnino quod oportet ponere virtutem in Sacramento respectu gratiæ, respondeo, et dico quod virtus uno modo est ultimum de potentia 2. *de Cœlo*, *text.* 116. ultimum autem de potentia signi vel Sacramenti est, quod semper habeat secum suum signatum, quantum est ex parte sui; sic autem est in proposito. Semper enim Deus assistit suo signato, ut veraciter et efficaciter insit, quod demonstrat, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis, et ipso ablato statim inest signatum. Per hoc patet responsio ad argumenta in oppositum.

12\.
Ad argum. 1. quæst. 2.

Ad primam Augustini de aqua, dico non discordando vel glossando, quod tinctio corporis ab aqua cum verbis simul, vere cor abluit, non quod actione sua attingat gratiam vel dispositionem ad eam, sed quod sit ipsa ablutio exterior immediata dispositio ad gratiam, ut secum habens quod signat; nec video necessitatem ponendi aliam dispositionem, et ideo fugio pluralitatem.

Ad secundum.

Ad aliam, dico quod si medicina esset ita efficax, quod ea apposita statim sequeretur sanitas sine quacumque actione, sicut est in Sacramento respectu gratiæ, esset utique perfecta et efficax; sic in proposito.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod nova relatio realis nunquam est adveniens sine novo fundamento reali absoluto; potest tamen relatio rationis advenire alicui sine novitate fundamenti, et talis est relatio Sacramenti respectu gratiæ.

QUÆSTIO V.

Utrum in Circumcisione conferebatur gratia ?

Alens. 4. *part. quæst.* 7. *membro* 7. D. Thomas 3. *part. quæst.* 70. *art.* 4. D. Bonavent. *hic* 2. *part. art.* 2. *quæst.* 3. Richard. *art.* 6. *quæst.* 1. Gabriel. *quæst.* 4. Durand. *quæst.* 5. Aureol. *quæst.* 2. *art.* 4. Rubion *quæst.* 5. Major *ibid.* Suarez *tom.* 3. *part.* 3. *disp.* 5. *sect.* 1. Vasquez 3. *part. d.* 165. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 6. *etde* 1. *princ. cap.* 3

1. Argum. primum.

Arguitur quod non. Glossa super id ad Rom. 4. *Signum Circumcisionis*; et habetur in littera hujus distinctionis, *cap. penult.* in Circumcisione peccata tantum remittebantur, sed non gratia ad bene operandum præstabatur, nec virtutes augebantur, nec dabantur, sed tantum signabantur.

Secundum.

Item, Circumcisio non conferebat nisi quod signabat; sed non signabat nisi peccati remissionem; ergo illud tantum conferebat.

Tertium.

Item, secundum Magistrum et ponitur in littera, Sacramenta veteris legis tantum promittebant gratiam; Sacramenta novæ legis causant, quod illa promittebant; ergo, etc.

Quartum.

Item, secundum Bedam *in cap.* 2. *Lucæ*, et habetur in littera: *Circumcisio non aperuit januam*; gratia aperuit, quia non datur alicui, nisi quis sit acceptus et amicus Dei; ergo, etc.

Ratio ad oppositum.

Contra multipliciter in littera, et de Consecr. dist. 4. August. de nupt. et concup. cap. 11. *Ex quo instituta est Circumcisio in populo Dei, magnis et parvis valebat ad purgationem originalis peccati, sicut Baptismus, ex illo tempore quo institutus est, incipiebat valere ad innovationem hominis;* sed per Baptismum non tantum remittebatur culpa, sed etiam conferebatur gratia; ergo et in Circumcisione gratia conferebatur.

Item, Beda in littera: *Quia nunc per Evangelium suum*, etc.

SCHOLIUM I.

Originale deleri per Circumcisionem; ita August. cit. et 3. contra Jul. cap. 18. et cap. 5. cap. 9. et in illud Gen. 17. *Masculus cujus præputii caro*, et 4. de Bapt. cap. 24. et 13. Civitat. 26. Greg. 4. Moral. 2. 3. habetur cap. *Quod autem*, de cons. d. 4. et cap. *Majores, de Baptismo.* Prosp. l. de promiss. cap. 14. Cyprian. de Cardinal. cap. 10. Bernard. serm. de Circumcisione. Beda hic citatus in quæstione. D. Thom. 3. part. quæst. 6. art. 5. et quæst, 62. art. 6. Alens. supra, et communis, ponit sententiam negantem, etiam de potentia absoluta, potuisse peccatum tolli sine gratia, cum suis rationibus.

2.

In ista quæstione præmitto unum certum, in quo omnes concordant, scilicet quod per Circumcisionem deleatur peccatum originale, quod patet expresse per auctoritatem Augustini adductam in oppositum, *ex quo instituta est Circumcisio*, etc. Et probatur per rationem, quia Deus nunquam reliquit hominem sine adjutorio et congruo remedio ad salutem; sed tempore legis scriptæ non videbatur aliud remedium ante institutum contra peccatum originale quam remedium Circumcisionis, quod faceret, licet imperfecte, tunc circumcisis, quod modo facit Bap-

tismus baptizatis perfecte; ergo tunc fuit in remedium contra peccatum originale Circumcisio, sicut modo Baptismus suo modo.

An sine collatione gratiæ possit Deus remittere originale peccatum. Duplex Dei potentia, absoluta et ordinata.

Sed ulterius dubium est, utrum peccatum originale possibile sit dimitti sine collatione gratiæ? Et quia tam ablatio culpæ quam collatio gratiæ pertinent ad potentiam divinam, ideo quærendum est, si hoc sit aliquo modo possibile? Aliquid autem est possibile Deo dupliciter; vel secundum ejus potentiam absolutam, qua potest omne id quod non includit contradictionem; aut secundum potentiam ejus ordinatam, secundum quam fit omne illud quod consonat legibus divinæ justitiæ, et regulis sapientiæ ejus; quod si fieret aliter, et secundum alias leges statutas et ordinatas a divina voluntate non inordinate fieret, sed ita ordinate, sicut modo secundum ista.

Opinio negativa Richard. hîc art. 6. q. 3, Var. q. 2.

Dicitur hîc ab aliquibus, quod Deus de potentia sua absoluta non posset peccatum delere, et gratiam non infundere; si enim rationes aliquid valeant, hoc videntur probare. Ad hoc ponuntur quatuor rationes:

Ratio prima.

Prima talis est: Anima non potest purgari de peccato, nisi de immunda fiat munda; sed non fit munda de immunda, nisi per aliquam mutationem in aliquo; non per mutationem factam in Deo, quia ipse est omnino immutabilis; ergo per mutationem factam in anima; non ad relationem, quia ad relationem non est motus, nec mutatio, 5. *Physic text.* 10. ergo ad aliquid absolutum in ea, a quo expellitur culpa; nihil est tale, nisi gratia; ergo hæc ratio concludit de gratia absoluta, si valeat.

Secunda.

Et hoc est quod arguit alius Doctor sic: Peccatum se habet ad gratiam sicut tenebra ad lucem; sed tenebra non expellitur nisi per lucem; ergo, etc.

Tertia.

Item, arguit alius Doctor sic: Peccatum, quod remittitur, non imputatur ad pœnam; ergo culpa, quæ omnino remittitur, nullo modo manet in anima, quia si maneret in ea, necessario imputaretur sibi ad pœnam; sed si culpa non manet, tollitur, deordinatio animæ per culpam; non tollitur ista deordinatio nisi per gratiam ordinantem; ergo, etc.

Quarta.

Item, si peccatum dimittitur; ergo divina offensa placeatur; sed non placatur divina offensa, nisi peccator reconcilietur ei, et acceptetur persona quæ peccavit; sed non reconciliatur nisi per gratiam, quia gratia dividit filios regni et perditionis; ergo, etc.

SCHOLIUM II.

Tolli posse peccatum sine gratia, probat, quia rectitudo naturalis repugnat peccato, et hæc sicut ab initio potuit poni sine gratia, ita et modo, quia qualem potuit Deus hominem primo formare, talem potest restaurare. De hoc Doctor in Oxon. 4. dist. 15. quæst. 2. fin. et dist. 16. quæst. 2. et 1. dist. 37. quæst. 2. Vide eum in Oxon. hîc a num. 4. et Scholium ibidem. Explicat quo sensu dici potuit Circumcisionem non conferre gratiam, quia vel non tantam, quantam Baptismus, vel non universaliter. Neque est quod dicatur glossa esse libera, quia auctoritas Patrum adducta eam suadet, et cum communi Schola admittit Circumcisionem contulisse gratiam, nec est alia via respondendi magis congrua. Ita admittit Alens. D. Bonavent. Richard. Durand. Mayro. Rub. Suarez citati, et aliis passim. Vide Scholia in Oxon. hîc ad num. 9. et ad num. 13.

4.

Sed istæ rationes non videntur mihi concludere, quin Deus de po-

Refutatur ista sententia.

tentia sua absoluta possit peccatum originale vel actuale remittere sine infusione gratiæ gratum facientis, quod probo sic : Quæcumque sibi invicem repugnant, mutuo se expellunt et excludunt ; ergo quando alicui uni repugnant plura, id unum potest per quodlibet eorum excludi ; sed peccato originali repugnat aliquid aliud quam gratia, ut justitia originalis vel rectitudo naturalis, quæ nec est peccatum originale, nec gratia ; non gratia, quia tunc gratia esset perfectio naturalis, in qua rectitudine Deus potest facere hominem, quæ repugnat formaliter peccato originali, quia id destruit illam rectitudinem in eo ; ergo per aliquid aliud potest excludi, quam per gratiam, quia per rectitudinem mere naturalem, quæ repugnat sibi formaliter.

Non sola gratia repugnat originali.

Gratia non est naturalis homini, et esta justicia originali diversa.

Objectio.

Dices forte quod illa rectitudine absolute posset esse a natura sine gratia, tamen post culpam non potest restitui sine gratia.

Solvitur.

Contra, forma non habet *esse* alterius rationis propter hoc quod oppositum ejus præcessit in subjecto, sicut frigus non est alterius rationis in aqua, quia calor præcessit in ea, et per consequens non habet aliquam separabilitatem, vel inseparabilitatem a subjecto, quia contrarium ejus præcessit in eo, quia forma secundum rationem ejus propriam et formalem, habet separabilitatem a quocumque ; sed rectitudo naturalis vel justitia originalis, separabilis est a gratia gratum faciente, si oppositum, ut peccatum originale, non prius infuisset. Patet in Adam, qui, secundum Magistrum, *licet habuerit unde posset stare, non tamen unde posset proficere*, quia non habuit tunc gratiam gratum facientem ; ergo eodem modo rectitudo illa naturalis separabilis est a gratia, licet oppositum ejus infuisset ; non est ergo impossibile peccatum amoveri ab anima, et remanere in rectitudine naturali sine omni gratia gratum faciente.

Justitia originalis separabilis a gratia gratum faciente.

5.

Qualem potest Deus hominem creare, talem potest reparare.

Item, secundo sic : Qualemcumque hominem potest Deus producere vel formare secundum formam absolutam talem, præcise potest post culpam reparare.

Major probatur, quia ex quo culpa non facit naturam esse aliam, nec facit quin sit capax ejusdem perfectionis, cujus fuit in principio ; ergo cum maneat in homine post lapsum eadem natura quæ prius, omnis illius perfectionis, cujus fuit prius capax, et modo ; ergo, etc.

Instantia.

Sed contra illam majorem potest instari sic, quia virginem corruptam non potest reparare, quia non potest facere de non virgine virginem, quia secundum Aristotelem 6. Ethicorum cap 3. *hoc solo privatur Deus ut ingenita faciat, quæ facta sunt.* Potest tamen hominem formare secundum virginitatem ; non ergo qualemcumque potest Deus facere hominem, talem potest ipsum reparare.

Solutio. An et quomodo Deus potest reparare virginitatem.

Respondeo, dixi in ista majore, quod quidquid potest Deus producere secundum formam absolutam, quod id secundum ipsam potest reparare ; possumus ergo per *virginitatem* intelligere aliquid absolutum in anima, ut velle integritatem carnis, et non carnaliter peccare vel aliquod absolutum in corpore, ut integritatem carnis ; sic dico, quod

Deus potest facere de non virgine et de non integritate carnis vel animæ, integram integritatem animæ vel corporis.

Virginitas duplex.

Vel potest intelligi per *virginitatem* negatio positivi, et revocatio rationis transiens in præteritum, ut nunquam velle sic peccasse, et sic non potest Deus facere virginem de non virgine, quia non potest facere quin actus quo amittebatur virginitas, transierit in præteritum, quia, ut dictum est, *hoc solo privatur Deus ingenita facere quæ facta sunt*, sicut nec potest facere de furto non furtum, quia non potest facere quin ille, qui furatus est, sit furatus, nec de præterito non præteritum.

Et hujus ratio est, quia impossibile est simpliciter, ut aliquod agens faciat de non ente non ens. Contingit enim positive facere de non ente ens, ut patet in creatione, et privative de ente non ens, ut patet in annihilatione et corruptione, similiter de ente in potentia ens in actu; sed impossibile est sive privative, sive positive facere de non ente non ens, quia termini factionis sunt impossibiles et contrarii.

Facere autem præteritum non esse præteritum, est facere quod præteritum non præteriit, quod est non ens non esse non ens, et hoc est impossibile, et hoc est facere nihil non esse nihil, quod est impossibile.

Instantia.

Dices, si virginitas potest reparari quantum ad totam absolutam perfectionem quam importat, quæ est prærogativa Aureolæ, quæ conceditur virginibus, videtur quod nihil sit.

Solvitur. Quid sit aureola Virginum.

Respondeo, quod Aureola virginum est speciale gaudium, et est de nunquam peccasse in tali genere peccati, et semper innocentiam et puritatem carnis servasse ; sed nobilius est nunquam peccasse, et negatio offensæ in præteritum, quam aliquando peccasse et offendisse, et reconciliatum esse. Gaudent etiam virgines specialiter, quod nunquam peccaverunt illo genere peccati, ad quod homines ex corruptione carnis maxime proni sunt. Unde Aureola eorum est de negatione offensæ præteritæ, quantum ad corruptionem carnis.

Peccatum originale remitti potest absque infusione gratiæ.

Dico ergo quantum ad istum articulum, quod Deus de potentia absoluta potest remittere peccatum originale non infundendo gratiam gratum facientem, quia, ut dictum est, non solum repugnat peccato originali gratia, sed etiam rectitudo et justitia naturalis; et ideo potest Deus de potentia absoluta peccatum originale per utrumque expellere, tam scilicet per gratiam quam per justitiam naturalem, sive sit rectitudo tantum, sive aliqua gratia superaddita.

Patet per hoc ad argumenta de alia opinione.

6\. Ad rationes Richardi adductas, num. 3. Ad primam.

Ad primum, dico quod peccatum originale non remittitur, nisi anima fiat de immunda munda, et quod mutatio fiat in anima, sed non necessario ad gratiam gratum facientem, sed quod mutetur ad rectitudinem naturalem, licet posset mutari ad eam. Sed modo quando infunditur gratia ipsi animæ, non fit mutatio ad rectitudinem naturalem et justitiam originalem, nisi virtualiter inquantum gratia virtualiter includit illam rectitudinem, quatenus in acceptatione divina supplet vicem ejus, etc.

Ad secundam. Gratia opponitur peccato solum demeritorie.

Ad secundum, dico quod gratia non opponitur peccato, ut habitus privationi formaliter, sed sicut causa meritoria causæ demeritoriæ, et non formaliter; sed sic opponitur peccato originali justitia originalis vel rectitudo naturalis; et ideo non expellitur peccatum originale formaliter, nisi per justitiam vel rectitudinem naturalem; virtualiter autem et meritorie per gratiam, quatenus acceptatur a Deo pro eodem pro quo justitia originalis acceptaretur, si inesset.

Ad tertium.

Ad aliud, quando dicitur quod peccatum nullo alio modo tollitur, nec potest tolli nisi per gratiam, falsum est; et cum probas quod illa inordinatio non tollitur aliter, dico quod non est verum, potest etiam tolli per justitiam originalem, sicut dictum est.

Ad quartam. Remissio peccati absque reconciliatione ad amicitiam dari potest.

Ad quartum, concedo quod quando peccatum dimittitur, offensa placatur et fit reconciliatio, sed per hoc quod dimitto alicui offensam, et reconcilior ei, ne velim ei malum, non propter hoc accepto eum ut amicum; reconciliatur enim mihi ad pacem, ne velim ei malum, sed non reconciliatur mihi ad amicitiam, ut velim ei bonum. Potest enim aliquis reconciliari quantum ad pacis reformationem, ut non appetat ulterius vindicari de eo, licet non reconciliatur in amicitiam perfectam, ut velit sibi bene esse.

Ita in proposito, Deus remittendo peccatori suum peccatum, reconciliat eum sibi ad pacem, ut nolit amplius vindicari de eo, non tamen acceptat eum ut amicum et hæredem regni nisi per gratiam.

7. Instantia.

Sed dices, si peccatum potest expelli sine gratia et charitate, et de peccatore fieri non peccator per justitiam originalem, ut tu dicis, tunc nihil valerent argumenta, quæ probant charitatem esse in anima, ut de injusto fiat justus, et de non accepto acceptus, et quod privatio non expellitur nisi per habitum, quæ posita sunt *lib.* 1. *dist.* 17. de justificatione peccatoris et ratione meriti.

Solvitur. Deus potest remittere peccatum absque collatione cujusvis positivi.

Respondeo, quod nullum medium ibi positum ad probandum charitatem inesse animæ sumitur ex negatione aliqua, ut quod de inimico fiat non inimicus, vel de inreconciliato fiat non inreconciliatus, vel anima immunda fiat anima non immunda. Sed omnia media sumuntur ex aliqua affirmatione ibi, ut quod de non amico fiat amicus, et de non filio regni fiat filius regni, et de non digno vita æterna fiat dignus vita æterna; et ideo suppositis illis, quæ ibi supponuntur, merito scilicet, et justificatione peccatorum, necessario sequitur gratiam esse in anima, ut medium positivum ad demonstrandum illos effectus positivos in anima, meritum scilicet, et justificationem, quæ sunt in ea per gratiam. Nec fuit ibi probata gratia vel charitas ex effectibus privativis, ut non esse inimicus vel inreconciliatus, quia ad illos effectus in anima potest Deus se habere non positive, ut ad amicos vel filios regni, quibus vult bonum, sed privative, ut nolle malum eis, vel non velle se vindicare de eis.

SCHOLIUM III.

Ait de facto nullum peccatum, sive actuale, sive originale, tolli sine gratiæ infusione, et Circumcisionem originale delevisse per gratiæ

infusionem; eamque principalius institutam fuisse ad conferendam gratiam, quam ad delendum peccatum, quia agens juxta rectam rationem prius et principalius intendit perfectionem et habitum, quam carentiam defectus.

8. De facto non remittitur originale absque collatione gratiæ.

Quantum ad secundum articulum, de potentia ordinata, dico quod modo secundum leges firmatas arbitrio sapientiæ suæ, non potest, ipsis stantibus, auferre peccatum, nisi conferat gratiam, quia hoc modo statuit voluntas ejus ordinata, et sapientia ejus infallibilis, quod nullum sibi reconciliaret ad pacem, nisi etiam ipso acceptato ad amicitiam. Post lapsum quippe primi hominis omnes nascuntur filii iræ et mortis; ex ipsa lege nulli remittit iram, nisi acceptando ad amicitiam, et per consequens nulli remittit culpam, nisi cui confert gratiam, et acceptat ad vitam æternam, et ideo quicumque modo moritur, vel est filius iræ, vel filius regni. Non sic erat statutum in statu innocentiæ, quia secundum Magistrum, *et si tunc habuissent unde stare possent, ut sua naturalia integra et recta, non tamen habuissent unde profecissent*. Unde tunc non fuissent necessario filii iræ vel regni, quia aliqui potuissent permanere in naturalibus tantum, et tunc si peccata non essent, gratiam recepissent, et accepti fuissent ad vitam æternam.

9. Resolutio quæstionis principalis. Circumcisio conferebat gratiam.

Per dicta respondeo ad quæstionem principalem, quod cum Circumcisione delebatur culpa originalis, et Deus post lapsum nunquam delet culpam, nisi præstando gratiam, et nunquam remittit alicui offensam, nisi acceptando eum in amicitiam, ideo dico quod in Circumcisione conferebatur gratia.

Sed posito quod Circumcisio conferebat gratiam, est dubium ulterius utrum principalius instituebatur ad peccatum originale removendum, vel ad gratiam conferendam? Et dicunt priores opinantes, quod principaliter instituebatur ad culpam originalem removendum. Sed hoc minus probabile est, quia rationes eorum superius adductæ videntur concludere oppositum, et quod instituitur principaliter propter gratiam conferendam; tum quia omne agens secundum rectam rationem principalius intendit perfectionem et habitum quam carentiam defectus, quia non intendit carentiam privationis, nisi quia intendit præsentiam et existentiam perfectionis; ergo Deus instituens Circumcisionem, ut remedium hominibus ad salutem, cum sit agens rectissima ratione, magis intendebat per eam conferre gratiam, quam condonare peccatum, vel amovere privationem gratiæ.

Principalior in circumcisione fuit infusio gratiæ quam ablatio culpæ.

Tertio dico, quod minima gratia sufficit ad excludendum omnia peccata; Deus non justificat hominem secundum partem, dimittendo sibi unum peccatum, et retinendo aliud, quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam; si ergo Deus statuisset Circumcisionem, ut quoddam signum, non habens sufficientiam, nisi respectu minimæ gratiæ, excluderet tamen adhuc omnia peccata mortalia gratia modica quam confert. Et posset dici quod propter imperfectionem istius signi, et minimam gratiam, quam confert Circumcisio, comparando ipsam ad Sacramenta novæ legis, quod non confert gratiam, quia minimam confert respectu illius, quæ confertur

Minima quantumvis gratia omnia peccata excludit.

Circumcisio minorem gratiam dabat quam Baptismus.

per Sacramenta novæ legis; et sic possent exponi auctoritates, quæ videntur negare ipsam posse dare gratiam.

10. Instatur dupliciter.

Contra, Sacramentum est signum efficax, suum signatum repræsentans, et semper habens secum suum signatum, quantum est ex se; sed Circumcisio est Sacramentum; ergo habet secum gratiam illam quam signat. Sed gratia minima augmentatur, sicut et gratia maxima, cum sint ejusdem rationis *distinct.* 17. *libri* 1. ergo Circumcisio in quocumque augmentat gratiam; ergo dat minimam; ergo non significat dari minimam.

Respondeo quod satis certitudinaliter significat, vel gratiam tunc in *fieri*, si non sit obex, vel tunc in *esse*, sicut si Beata Virgo fuisset in conceptione filii adepta plenitudinem gratiæ, quam Deus ei decrevit dare, postea si recepit Baptismum, nullam de novo recepit gratiam. Quod autem additur de augmento gratiæ, verum est quod justis in receptione Baptismi augetur gratia.

Circumcisio vero cum per se primo conferret minimam gratiam, si præfuit major gratia in subjecto, non augmentabatur per gratiam aliam virtute Sacramenti Circumcisionis, licet augmentetur gratia præcedens ex merito, vel virtute operis, verbi gratia, in Abraham, aut in eo qui habuit majorem gratiam, quam parvulus circumcisus, non valuit Sacramentum ad augmentandum gratiam in eo; valuit tamen, et augmentabat gratiam ejus ex opere operantis, et magno merito ejus, ut obedientia perfecta, qua prompte humiliavit se præceptis Dei.

Dupliciter ergo potest dici Sacramentum Circumcisionis respectu Sacramentorum novæ legis non conferre gratiam.

Uno modo, propter minimam gratiam, quam confert respectu aliorum Sacramentorum. Alio modo, quia non confert gratiam cuicumque ex virtute sacramenti, sed virtute meriti. In Sacramentis autem novæ legis augetur gratia in quocumque, non tamen per modum meriti, sed virtute Sacramenti, quantumcumque magna præcedit; et si non augeatur ex merito vel opere operantis, dummodo recipiens non habeat motum contrarium bono, nec accedat fictus, adhuc augetur sibi gratia ex vi Sacramenti; nec requiritur in suscipiente actus meritorius ad hoc quod gratiam recipiat, sed tantum requiritur defectus obicis.

11. Ad argum. primum principale.

Ad primam rationem, dico quod Magister non dicit in Circumcisione non conferri gratiam absolute, sed in comparatione ad Baptismum; et hoc quidem verum est. Vel aliter potest dici, quod non confert cuilibet gratiam virtute Sacramenti, sicut Baptismus.

Ad secundum.

Ad secundum, cum dicit quod Sacramenta non conferunt nisi quod signant, et Circumcisio nihil signat nisi emundationem a peccato originali, dico quod nec Baptismus noster signat aliquid nisi ablutionem animæ a peccato, et tamen principaliter instituebatur tam ad positivum conferendum, quam privativum removendum. Ita de Circumcisione.

Ad tertium. Auctoritates, quæ dicunt Sacramenta veteris le

Ad tertium, dico quod omnes illæ auctoritates Magistri et aliorum, quæ dicunt Sacramenta veteris legis promittere gratiam, et non dare,

gis non dare gratiam, explicantur.

intelliguntur de illis quæ erant cæremonialia, ut tactus morticini, pro quo oportuit secundum legem purificari et mundari.

Oblationes etiam, quæ erant actus latriæ, promittebant gratiam, et signabant Christum, qui erat vera hostia immolanda Deo Patri pro genere humano; talia enim non conferebant gratiam virtute propria, scilicet virtute operis operati, sed virtute motus interioris, scilicet per modum meriti, et ideo tantum gratiam promittebant; Sacramenta tamen vera illius legis gratiam conferebant, licet non tantam sicut nostra.

Unde Magister excipit ibi Circumcisionem ab illis, quæ tantum gratiam promittunt et non dant, etc.

Ad quartum. Quare Circumcisio non aperiebat januam.

Ad ultimum, dico quod non fuit ex defectu Circumcisionis, quod janua non fuit aperta per eam, sed quia pretium non fuit tunc solutum, usquequo statuit Deus januam non aperiri.

Quid si virgo ante mortem Christi mortua fuisset.

Unde si Beata Virgo mortua fuisset ante mortem Christi, et solutionem pretii pro peccatis nostris, non intrasset cœlum, nec fuisset sibi janua aperta, sed fuisset interim in sinu Abrahæ.

DISTINCTIO II.

DE EFFICACIA SACRAMENTORUM NOVÆ LEGIS

QUÆSTIO I.

Utrum Sacramenta novæ legis habeant efficaciam suam respectu gratiæ conferendæ a passione Christi?

Alens. 4. *part. quæst.* 9. *membro* 7. D. Bonavent. *hic dub.* 2. *et art.* 1. *quæst.* 1. D. Thom. 3. *part. quæst.* 62. *art.* 5. *et quæst.* 64. *art.* 3. Vasq. *ibi disp.* 135. Vega 7. *in Trident. cap.* 18. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 1. *et Sententiarii.*

1. Argum. primum. Circa distinctionem secundam quæro: *Utrum Sacramenta novæ legis habeant efficientiam suam respectu gratiæ conferendæ a passione Christi?* Arguitur quod non. Ab eo quod non est, non habet aliquid suam efficientiam, quia secundum Philosophum 5. *Metaphysic. cap.* 1. *de causa, et* 2. *Physic. text.* 37. causa in actu et effectus in actu simul sunt, et non sunt; sed passio Christi non est, sed præteriit; ergo, etc.

Secundum. Item, si sic, aut ergo a passione ut prævisa, vel ut exhibita? Si ut prævisa, ergo Sacramenta veteris legis et novæ legis ex vi Sacramenti habent efficientiam a passione Christi prævisa, quia illa Sacramenta erant instituta ante passionem Christi, quia Apostoli baptizabant ante mortem Christi, patet *Joan.* 3. Eucharistia etiam fuit instituta integra; ergo, etc.

Tertium. Item, respectu gratiæ non potest esse causa meritoria, quia gratia gratis datur, non meritis redditur, secundum Apostolum *Rom.* 9. sed passio Christi, si est causa, non est causa nisi meritoria; ergo, etc.

Quartum. Item, si haberent efficientiam a passione Christi, hoc maxime esset a vulnere laterali, quia ab illo vulnere profluxerunt omnia Sacramenta secundum Augustinum 15. de Civit. cap. 26. *profecto illud vulnus,* etc. sed non habuerunt efficientiam ab illo vulnere, quia si sic, non nisi meritoriam. Sed hoc est falsum, quia id vulnus fuit Christo inflictum ipso jam mortuo, patet *Joan.* 19. Nullus autem meretur sibi, nec aliis post mortem; ergo, etc.

Contra. Oppositum vult Magister in littera, et Augustinus *de nupt. et concupisc. cap.* 27.

SCHOLIUM I.

Asserit efficaciam Sacramentorum in eo esse, quod signatum, id est, gratia, semper concomitetur illa, nisi ponatur obex. Causam autem principalem efficaciæ esse divinam voluntatem, quæ non determinatur per aliud a se, cum ipsa sit omnium prima. Quod vero instituerit hæc signa, docet asserens testimonia Scripturæ de singulis fere Sacramentis, quando fuerunt instituta. De quo latius agetur agendo de singulis seorsim.

2. Quid sit efficacia Sacramentorum, et a quo? Respondeo, efficacia Sacramenti est, quod ipsum Sacramentum inseparabiliter quantum est ex se, semper sequatur et concomitetur

signatum quod signat. Ab eodem ergo Sacramentum quod est signum, habet suam efficientiam, a quo habet, quod ipsum inseparabiliter concomitetur effectus invisibilis, qui est signatum ejus; sed quod hujusmodi signatum inseparabiliter concomitetur aliquod signum, contingit dupliciter: Uno modo, quod sit ab eo ut a causa principali; alio modo, quod sit ab eo, ut a causa meritoria. Primo modo sola voluntas divina est causa invisibilis effectus, quam signat Sacramentum, et ipsum concomitatur.

Solus Deus causa principalis Sacramentorum.

Probatio primi est, quia sola voluntas divina potest ex seipsa virtute activa libera determinari ad causandum aliquem effectum sibi proprium, aliter non esset causa prima, si ab aliqua alia determinaretur, quod est contra Augustinum *lib.* 3. *de Trinit. cap.* 6. Gratia, vel signatum invisibile, quod inseparabiliter concomitatur Sacramentum, est primus effectus voluntatis divinæ, quia libere et contingenter eam communicat; ergo voluntas ejus est principalis causa et prima effectus invisibilis Sacramenti, et per consequens Sacramentum requirens voluntatem divinam ad causandum effectum invisibilem, quem designat, requirit eam ut causam principalem ejus primam et immediatam.

Item, Deus non assistit alicui, ut causa mediata et necessaria, ad creandum aliquam formam in disposito, mediante qua forma causet, forma causante ipsum, nisi vel sit ordo necessarius inter illas formas, vel inter dispositionem in disposito, et formam inducendam per eam; sed in proposito non est talis ordo necessarius, prolatio enim verborum cum intinctione corporis in aqua, non est causa necessaria, nec dispositio absolute necessaria ad inductionem gratiæ; patet, quia sunt signum gratiæ ex institutione, et non naturale, quia fictus recipiens ipsum non habet gratiam. Deus ergo est causa immediata talis effectus Sacramenti per assistentiam suam Sacramento, cui disposuit semper assistere, et gratiam conferre, nisi propter indispositionem susceptivi impediretur de congruo, et ita sola voluntas est prima causa, et principalis hujus effectus invisibilis.

3.

Qualiter Deus assistat Sacramentis ad suum effectum.

Sed qualiter assistit Sacramentaliter ad causandum talem effectum invisibilem, scilicet gratiam?

Respondeo, et dico quod Deus ex eadem ordinatione, qua instituit sacramenta ut signa efficientia, et vera respectu gratiæ, quam designant, ex eadem assistit ad immediate causandum illam, ne hujusmodi signa ab eo instituta, sint falsa.

Unde, sicut omnia Sacramenta voluntate ejus sunt immediate instituta, ita voluntate ejus habent efficientiam suam et gratiam, quam signant, et hoc immediate, et etiam eadem pactione qua illa instituit.

Omnium Sacramentorum institutio.

Et ut singula declarentur in singulis, patet inductive quod omnia Sacramenta sunt immediate a Deo instituta.

Baptismi.

De Baptismo autem certum est quod sit immediate ab eo institutus, licet nesciatur a nobis tempus, quo ipsum instituit. Unde dicunt aliqui quod *Joan.* 3. quando Dominus dixit Nicodemo, *nisi quis renatus fuerit ex aqua*, etc. Sed Nicodemus

fuit tunc privata persona, et non præco legis; nec fuit discipulus ejus tunc temporis, quando illa verba fuerunt sibi dicta. Nec etiam tunc institutus est primo, quando dixit post resurrectionem Matth. ultimo: *Ite*, etc. *baptizantes eos*, etc. quia ante passionem discipuli multos baptizaverunt. Patet *Matth.* x. 5. quando dixit eis, *in viam Gentium ne abieritis, sed ad solos filios Israel.* Post passionem autem non erat hoc Sacramentum primo institutum, sed publice prædicatum et promulgatum esse, et cadere sub præcepto, quo erat promulgatum. Licet ergo nesciatur a nobis certum tempus primæ impositionis, sive institutionis ejus, certum est tamen quod ab ipso Christo immediate fuit institutum; et verisimile est quod tunc, quando vocans discipulos, Luc. 10. *misit eos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum, quo erat ipse venturus, et dedit eis potestatem curandi infirmos*, et prædicandi, et dæmones effugandi; et verisimile est quod sicut tunc dedit eis potestatem prædicandi, sanandi, et dæmones expellendi, ita et baptizandi.

Eucharistiæ.

De Sacramento Eucharistiæ certum est quod immediate fuit ab eo institutum, cum dixit in Cœna Matth. 26. *Hoc facite in meam commemorationem*, et id prædicavit primo *Joan.* 6. quando dixit: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*, et, *nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem*, etc. propter quod multi abierunt retrorsum, ut patet *in Joanne*.

Confirmationis institutio.

De confirmatione dicitur quod instituebatur quando insufflavit in discipulos suos, dicens: *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata*, etc. *Joann.* 20. Credo tamen melius quod fuit institutum in Pentecoste, quando misso eis Spiritu sancto ex cœlo, locuti sunt diversis linguis; patet ex similitudine effectus, quia quando alios confirmabant Apostoli per impositionem manuum, statim dabatur confirmatis Spiritus sanctus, et loquebantur variis linguis. Unde *Joan.* 20. dixit, *sedete hic donec impleamini Spiritu sancto ex alto.* Quod ergo prius insufflavit in eis, hoc fuit signum, quod postea erat eis daturus in Pentecoste, quando daret Spiritum sanctum, et confirmaret eos.

4. Pœnitentiæ.

De Pœnitentia videtur dubium, a quo instituebatur primo. Et dicitur quod a Beato Jacobo, cujus institutio secundum eos accipitur ab illo verbo, Jacob. 5. *Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini.* Sed istud non credo esse verum, quia non magis instituebatur per unum verbum Jacobi, quam per aliud; sed non instituit Sacramentum Pœnitentiæ quando dixit, *orate pro invicem ut salvemini.* Certum est ergo nec per illa, *confitemini alterutrum peccata vestra*, quia qua ratione institueretur Sacramentum per hæc verba, eadem ratione et per sequentia, ut *orate pro invicem ut salvemini.*

Vide Alens. 4. p. tract. de Conf. q. 9.

Item, absolvere pœnitentem a peccatis solummodo competit sacerdoti ex officio; sed cum dicit *confitemini*, etc. specificat sacerdotes, quibus incumbit potestas a peccatis absolvendi sacramentaliter, magis quam laicos; sed indifferenter hor-

tatur omnes ad confessionem faciendam de peccatis ; non ergo instituit in illis verbis Sacramentum Pœnitentiæ.

Item, non potuit Jacobus pepigisse fœdus cum Ecclesia, ut quandocumque fieret confessio mutua, quod Deus daret gratiam, et remitteret culpam ; hoc enim est voluntatis divinæ, quæ sicut sola dat gratiam, ita ipsa sola statuit ad placitum, et potest statuere quibus et quando debuit conferre gratiam.

Dico ergo quod Christus immediate instituit Sacramentum Pœnitentiæ, non tamen quando dixit Petro, Matth. 16. *Tibi dabo claves regni cœlorum*, quia omne Sacramentum est causa efficiens et demonstrativum pro præsenti ; hoc autem dixit Petro tanquam prognosticando de futuro ; sed quando insufflavit in eos *Joan.* 20. dicens : *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata,* arbitrando scilicet per modum Judicis instrumentalis, et non principalis, *remittuntur eis, et quorum retinueritis*, etc. Unde sicut non dedit eis potestatem Dei ad creandum, vel gratiam conferendum principaliter, sed instrumentaliter, etiam per modum arbitrii, et Deus acceptando arbitrium eorum de peccatis, dimitteret peccata principaliter, et conferret gratiam, ac si dixisset : ego absolvam, sitis vos fideles arbitri de pœnitentia et peccatis. Et quia nullus potest arbitrari de peccato, quod est sibi omnino incognitum, ideo dedit auctoritatem et potestatem cognoscendi peccata subditorum, ac per hoc voluit subditos eis confiteri, ut omne illud esset principaliter absolutum et ligatum in cœlo ab eo, quod eorum arbitrio esset solutum vel ligatum in terris.

3. Ordinis.

Sacramentum etiam Ordinis, ut sacerdotium, fuit institutum a Christo immediate quantum ad duos ejus actus principales, et quantum ad potestatem consecrandi corpus suum verum, cujus potestatem dedit eis in cœna, ubi fecit eos sacerdotes, cum dixit : *Hoc facite*, etc. et quantum ad actum faciendi corpus suum mysticum revocando peccatores per pœnitentiam ad Ecclesiam, quæ est corpus ejus mysticum, Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata,* etc. Absolvere enim peccatorem a peccatis per modum arbitrii, et conficere corpus Christi verum, sunt duo actus sacerdotis principales. Ordinem etiam Diaconatus instituit, quando missi sunt septuaginta disciputi ad prædicandum populo verbum Dei, quia officium Diaconatus est populo prædicare verbum Dei, sicut et Dæmones expellere per verba sancta ; tunc ergo ordinem Diaconatus instituit, quando potestatem prædicandi dedit eis.

Item, *Matth*, 10. instituit alios Ordines, ut Subdiaconatum, etc.

Matrimonii.

Sacramentum etiam Matrimonii instituit per se tempore legis naturæ in Genes. 2. *propter hanc quidem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una,* dicit Adam, ut minister pronuntiando illa verba, quæ significarent istam conjunctionem esse inseparabilem ; Deus autem illud principaliter instituit. Unde allegat id Matth. 19. *Quos Deus conjunxit, homo non separet,* nisi propter causas separationis, quas

ipse ordinavit, et ideo illud non de novo instituit, sed illud approbavit, et ad rectitudinem reduxit, sicut patet *Matth.* 19. Dispensat enim et in lege de bigamia et libello repudii, propter quod hic homo posset dimittere uxorem ; Christus autem confirmando et statuendo et reformando legem, noluit propter hoc dimitti uxorem, sed non propter causam aliquam, nisi propter adulterium.

Extremæ unctionis.

De extrema Unctione dicitur quod eam instituit Deus Jacobi ultimo : *Infirmatur quis in vobis, inducat sacerdotem*, etc. Sed istud non credo esse verum, quia statim post illa verba subditur, *et dimittentur ei peccata*. Non credo autem quod beatus Jacobus auderet propria auctoritate instituere pactum cum Ecclesia, quod quicumque sic ungeretur, quod dimitterentur sibi peccata sua, sed ego dico Christum immediate illud Sacramentum instituisse, sicut et alia ; dicitur enim *Marci* 6. discipulos ejus unxisse infirmos oleo sancto, quod verisimile est fecisse ex præcepto ejus, et ideo Jacobus Sacramentum extremæ unctionis non instituit, sed illud institutum a Christo promulgavit ; multa enim docuit per Spiritum sanctum, et tradidit Apostolis, quæ ipsi ut præcones et ministri nuntiarent, et isto modo posset dici omnia Sacramenta esse ab eis, quia omnia fuerunt ab eis prædicata, et populo denuntiata.

Etiam Sacramenta propria veteris legis a Deo instituta sunt.

Eodem modo est dicendum de Sacramentis veteris legis, quæ gratiam conferebant, et peccata laxabant, quod a Deo solum instituebantur principaliter, sed denuntiata Patribus et Prophetis locutione exteriori vel interiori, et per revelationem, quod talia signa essent sibi accepta ad assistendum eis ad gratiam conferendam, et peccata dimittenda ; sic ergo patet primum, quod Sacramenta sunt a sola voluntate divina instituta principaliter, et quod ex eadem ordinatione, qua ea instituit, eadem eis assistit ad conferendum gratiam quam designant.

SCHOLIUM II.

Passio Christi fuit causa meritoria efficaciæ Sacramentorum, quia oblata fuit pro remedio omnium, et explicat optime quomodo in hoc concurrunt misericordia et justitia. Pro hoc sunt Trid. sess I. can. I. et Florent in decret. Eugen. cum definiunt omnia remedia salutis nostræ esse præmia operum Christi. Vide in Oxon. Scholium hic, num. 6.

Christum esse causam meritoriam Sacramentorum.

Sed quantum ad causam meritoriam efficientiæ Sacramentorum respectu gratiæ, dico quod passio Christi est causa prævisa vel exhibita, ita quod in nulla lege habuerunt aliqua Sacramenta efficaciam meritorie, nisi a passione Christi præcredita, vel prævisa, vel ut jam credita fuisse exhibita. Hoc probatur dupliciter : Obsequium quanto offertur a magis dilecto, tanto est magis gratum et acceptatum, et hoc pro illo pro quo offert, et ad finem illum ad quem offert. Christus fuit maxime carus et dilectus a tota Trinitate, quia dedit ei Deus gratiam, et non ad mensuram aliorum Sanctorum ; Christus etiam voluit obsequium maxime gratum offerre Deo Patri, quia se ipsum hostiam immolandam pro nobis, et noluit hoc obsequium offerre pro se, quia non indiguit, sed pro electis et prædestinatis, qui nati ut filii iræ ex massa peccati, non poterant propriis obsequiis ad finem prædestinationis

attingere ; decrevit enim Deus a tempore prævaricationis primi hominis, ex quo genus humanum habuit initium, ut nunquam remitteret alicui offensam, vel aliquem acciperet in amicitiam, quousque amicus merito, vel obsequio amplius placaretur, quam offendebatur ex dilecto et demerito ; tale fuit obsequium Christi morientis pro electis ; ergo a passione ejus prævisa vel exhibita, habuerunt Sacramenta nostra efficientiam respectu gratiæ, ut a causa meritoria.

Omnia remedia ad salutem per Christum nobis dantur.

8. Quomodo remedia salutis sunt ex misericordia, et justitia.

Et sic patet quomodo in Patre æterno concurrunt misericordia et justitia, quia universæ viæ ejus misericordia et veritas, justitia nobis remittendo offensam, et acceptando ad gloriam ; misericordia in remittendo offensam sine proprio merito, et obsequio per obsequium gratissimum filii sui, qui pro illa offensa solus potest satisfacere misericorditer, factus obediens usque ad mortem. Justitia et veritas, quia justum est obsequium filii Dei dilectissimi excedens offensam, et dignum magis grate acceptari, quam illa displicuit, et ideo illam per illud remitti. Justum est etiam quod creatura, quæ potest perducere electos ad finem prædestinationis eorum, quod eos perducat, maxime si nullus alius hoc potest facere, aliter non videtur illa creatura perfecte obedire Deo ordinanti electos ad illum finem ; Christus hoc potuit ; ergo justum fuit aliquo modo se ipsum offerre pro nobis suo Patri hostiam immaculatam, ut nos perduceret ad finem beatitudinis, ad quam ordinati eramus, antequam primus pater noster peccasset, maxime cum non possemus per alicujus alterius obsequium Patri conformari.

9. Meritum, et obsequium exhibitum magis acceptum quam prævisum.

Ex his infero, quod obsequium Christi jam exhibitum meruit nobis, et acceptabatur in majus bonum tam nobis quam illis, quibus fuit prævisum, et promittebatur exhibendum. Rex enim prævidens servitium alicujus esse gratum pro delicto alicujus, remittit delictum, sed non dat donum, vel non acceptat illum ad amicitiam perfectam, quousque debitum obsequium persolvatur. Passio autem fuit obsequium exhibitum valde carum Deo, et nos per fidem, sic eam exhibitam offerentes, majus bonum, quia majorem gratiam accipimus per Sacramenta novæ legis habentis efficientiam ex ea, quam antiqui Patres, quia tantum eam offerebant per fidem, ut prævisam exhibendam, per Sacramenta veteris legis. Et ex hoc patet quod præmissum est in priori quæstione, quod in Circumcisione dabatur minor gratia quam in Baptismo. Et licet Sacramenta legalia dabant gratiam virtute passionis Christi prævisæ, ut exhibendæ, non tamen aperiebant januam, sicut Sacramenta novæ legis, quia obsequium gratum et pretium redemptionis non erat adhuc solutum et exhibitum.

Quare baptismus aperuit januam, non circumcisio.

10. Ad argum. primum.

Ad primam rationem, dico quod passio Christi, licet semper non fuerit in re exhibita, fuit tamen semper in scientia et acceptatione divina, et sic habuit rationem meritoriæ causæ, magis tamen meruit nobis, quibus exhibita est, quam illis quibus fuit adhuc exhibenda.

Ad secundum.

Ad aliud, patet per jam dicta, quia

utroque modo est causa meritoria, licet diversimode, quia ut prævisa non est causa meritoria tantæ gratiæ, sicut jam facta. Et cum probas, quia non ut jam exhibita est causa meritoria in omnibus Sacramentis, ut patet de Eucharistia et Baptismo, quia hæc duo Sacramenta erant instituta ante mortem Christi, dico quod Christus a principio nativitatis suæ uno modo potest dici exhibere pretium et obsequium pro peccatis nostris, quia assumpsit passiones humanæ naturæ sibi extraneas, et multas pœnalitates sustinuit, et ita a principio nativitatis suæ passionem suam actualiter Deo obtulit, et sic habuerunt Baptismus et Eucharistia virtutem a passione Christi, ut aliquo modo exhibita. Concedo tamen consequenter quod virtute Sacramenti non habuerunt tantam efficaciam ante passionem Christi, sicut post, nec Apostoli baptizati ante passionem Christi exhibitam tantum receperunt de gratia virtute Sacramenti, sicut modo baptizati, licet plus habuerunt de gratia per modum meriti, et ex opere operante.

Sacramenta novæ legis ante passionem instituta habent ab ea, ut exhibita, vim suam.

Alio modo potest dici, quod licet Sacramenta fuerunt instituta ante passionem Christi, non tamen pro illo tempore, sed pro tempore sequente passionem Christi, et ideo pro tunc habuerunt efficaciam ante passionem Christi, ut illis post passionem Christi Christiani Deo reconciliarentur, et eis daretur gratia, quam signant; unde aliud tempus erat in quo fuerunt instituta, et pro quo fuerunt instituta et promulgata.

11. *Ad tertium.*

Ad tertium dico quod passio Christi est causa meritoria gratiæ, non sibi, quia a principio gratiam habuit summam, et fuit in termino gratiæ, sed meritoria gratiæ nobis. Et quando dicitur quod gratia non gratis datur, si meritis redditur, dico quod verum est, si meritis accipientis redditur. Non autem redditur meritis nostris, qui eam accipimus, sed meritis Christi, qui eam meretur nobis.

Christus non sibi, sed nobis gratiam meruit.

Sed quomodo potest aliquis mereri alii, et non sibi ipsi? Dico quod si ille qui meretur alteri, sit in termino gratiæ, cujusmodi fuit Christus, bene potest mereri alteri et non sibi ipsi. Exemplum hujus est: Si aliquis diligeret aliquem, quantum potest ipsum diligere, et sit impossibile magis diligi ab eo, si alius serviat sibi, et offerat sibi obsequium aliquod gratum pro alio, diligens illud gratissime acceptat, et magis quam offensam alterius pro quo offert, pensat, et tamen non plus diligit eum propter illud obsequium gratum, quia dilexit eum in summo. Isto modo est de Christo offerente suo Patri, a quo in summo diligitur, se ipsum in mortem ad offensam nostram redimendam; et ideo ex justitia quadam remisit nobis offensam, et non fuit mera gratia justificatio peccatoris, quia non est mera gratia in universo, nisi Incarnatio, quin aliquibus meritis reddatur, quibus redditur.

Nihil omnino gratis a Deo datum nisi Incarnatio.

Ad ultimum, dico quod Sacramenta dicuntur fluxisse ex vulnere laterali corporis Christi, non propter principalem meriti rationem ex isto vulnere, quia fuit mortuus quando illud vulnus sibi infligebatur, sed propter majorem similitudinem eorum, quæ fluxerunt de illo vulnere,

Ad quartum. Quomodo Sacramenta dicantur fluxisse a vulnere lateris Christi.

scilicet sanguis et aqua, ad ea quæ concurrunt in Sacramento Eucharistiæ, quod est Sacramentum principale, licet non magis necessarium, et ita dicuntur omnia fluxisse ab illo vulnere, quia quæ fluxerunt ab illo vulnere, fuerunt similiora Sacramentis.

QUÆSTIO II.

Utrum baptizati Baptismo Joannis tenebantur de necessitate salutis iterum baptizari Baptismo Christi.

Alens. 4. *p. q.* 9. *m.* 7. D. Thom. 3. *p. q.* 38. *art.* 6. *et q.* 66. *art.* 9. D. Bonav. *hic a.* 2. *q.* 3. Richard. *art.* 2. *q.* 4. Durand. *q.* 4. Gabr. *q.* 2. Bellarm. *l.* I. *de Baptismo, cap.* 20. *et sequent.* Abul. *in* 3. *Matth. q.* 30. Scot. *in Oxon. hic. q.* 2.

1. Argument. primum.

Arguitur quod non. Magister in littera hujus distinctionis, cap. ultimo: *Qui spem non posuerunt in Baptismo Joannis, et in Patrem et Filium et Spiritum sanctum credebant, non erant baptizandi postea, sed per impositionem manuum Apostolorum super eos acceperunt Spiritum sanctum.*

Secundum.

Item, in receptione Sacramentorum quod datur non est iterandum, sed si aliquid omittitur, caute est supplendum; exemplum de Clerico per saltum promoto; ergo cum in Baptismo Joannis daretur ablutio exterior, et non interior, videtur quod in Baptismo Christi jam instituto non fuerit ablutio exterior iteranda, sed interior supplenda.

Ratio ad oppositum. Augustinus.

Contra, de consecrat. d. 4. c. *Aliud*, et habetur apud Augustinum, hom. 5. super Joan. *Si quos baptizavit Judas, non sunt iterum baptizandi, si quos Joannes, iterum baptizandi sunt.*

Augustinus.

Item, Augustinus *lib.* 5. contra Donatistas, ante medium: *Dominus Jesus tali Baptismo mundat Ecclesiam, quo accepto nullum aliud requiritur, accepto tamen Joannis Baptismo, adhuc erat dominicum Baptisma necessarium.*

SCHOLIUM.

Baptizati per Joannem rebaptizandi erant. Ratio, quia Baptismus Joannis non fuit Sacramentum, de quo datum est præceptum Act. 19. et Trid. Sess. 6. c. I. Vide Scholium in Oxon. hic. Si tamen Joannes baptizavit Baptismo Christi, et forma ejus, non erant rebaptizandi, quos sic baptizavit, et sic pie exponi potest Magister hic, tenens baptizatos a Joanne non esse rebaptizandos.

2. Baptismus Joannis medicina præparativa, Christi curativa.

Respondeo ad quæstionem, et dico quod Baptisma Joannis potest intelligi uno modo, quod baptizavit tantum in nomine venturi, et sic remanebant obligati ab eo ad suscipiendum Baptisma Christi; unde non dedit nisi quamdam dispositionem præviam per ablutionem exteriorem, ut homines facilius excitarentur et inducerentur ad recipiendum Baptisma Christi, ubi datur ablutio interior animæ a peccatis, sicut ipse attestatur in Joanne 1. *Ego baptizo vos in aqua*; *stat medius autem*, etc. *qui baptizat in Spiritu sancto et veritate.* Sed dispositio vel præparatio ad aliud, non sufficit ad completionem illius cujus est, ideo accepta præparatione, adhuc non inducitur medicina, sed necesse est medicinam sequi, aut esse frustra; ergo a simili quantumcumque esset aliquis purificatus Baptismo Joannis, adhuc ulterius debet cum Baptismo Christi emundari.

Confirmatur, in naturalibus forma requiritur induci post dispositionem

alicujus, alioquin productum non esset perfectum ; a simili in proposito.

Item, præceptum erat de Baptismo, postquam cessavit Circumcisio; ergo postquam præceptum de Baptismo fuit promulgatum, eos obligavit; ergo baptizati Baptismo Joannis, quantumcumque haberent de gratia, non minus tenebantur, propter præceptum, ad suscipiendum Baptisma Christi ; ergo, etc. Confirmatur, omnes qui non erant intra Ecclesiam, obligabantur ad præceptum de Baptismo Christi; sed baptizati Baptismo Joannis non erant intra Ecclesiam per illud Baptisma, quia nullus ingreditur in eam, nisi introducatur per Christum et per Baptisma, quod est janua Sacramentorum, per quam aliquis incipit esse de familia Dei, et amicus. Unde sicut præceptum erat de ingressu in Ecclesiam post egressum de Synagoga, ita præceptum erat de receptione Baptismi post cessionem Circumcisionis, et ideo sicut omnes tenentur ad ingressum Ecclesiæ post sepulturam Synagogæ, ita omnes tenentur ad Baptisma Christi post evacuationem Circumcisionis; noluit enim Deus destruere omne remedium ad salutem.

3. Potuit Joannes baptizasse baptismo Christi.

Alio modo potest intelligi Joannes baptizasse Baptismo Christi, potuit enim audisse discipulos Christi baptizasse, et formam quam tenerent, et eamdem tenuisse in suo Baptismate, baptizando aliquos *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti,* quod baptisma tunc non fuit ejus secundum formam, sed tantum ut ministri et executoris, sed erat forma baptizantis Christi. Et sic dico quod baptizati Baptismate Joannis, ut ministri et executoris, non erant iterum baptizandi, et ita potest salvari dictum Magistri dicentis baptizatos a Joanne non esse rebaptizandos, non autem primo modo intelligendo baptisma ejus. Et tunc arguit Magister a contrario sensu sic : Qui non habuerunt fidem Trinitatis, et sunt baptizati a Joanne, tenebantur iterum baptizari ; ergo qui habuerunt fidem, et sunt baptizati a Joanne, non tenebantur iterum baptizari; sed talis modus arguendi non valet nisi in causis præcisis.

Ad primum principale patet ex jam dictis.

Ad aliud, cum dicitur quod illud quod est prætermissum, debet caute suppleri, dico quod illa regula non est vera, quando non potest suppleri alio prætermisso, sicut patet de ordinatis per saltum, quia character ordinis sacerdotalis potest imprimi, etsi non præfuisset Diaconatus. Sed in proposito, quod fuit prætermissum, non potuit suppleri, quia nihil erat factum, et universaliter quando aliquid est prætermissum, sine quo nihil potest fieri de effectu principali, non est ibi aliquid supplendum, sed totum inchoandum, nec tamen ibi aliquid iteratur, quia nihil ejus præfuit factum.

DISTINCTIO III.

DE SACRAMENTO BAPTISMI

QUÆSTIO I.

Quæ sit definitio et essentia Baptismi?

Hugo de S. Victor. *lib.* 2. *de Sacram. p.* 6. *c.* 2. Alens. 4. *p. q.* 11. *m.* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 66. *art.* 7. (ubi Suarez et Vasquez) *et hic q.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. *a.* 1. *q.* 3. Scot. *in Oxon. quæst.* 1.

1. Circa distinctionem tertiam quæritur primo de quidditate Baptismi, utrum sit ablutio exterior corporis facta in aqua a Sacerdote, cum hac forma verborum: *Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.*

Argument. negativum. Arguitur quod non, quia pars non prædicatur de toto; ablutio exterior est pars baptismatis; ergo, etc. Minor patet secundum Augustinum (August.) super Joannem Homil. 8. *Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum;* ergo tam verbum quam aqua concurrunt ad ablutionem corporis exteriorem.

Argument. affirmativum. Contra Magister in littera.

SCHOLIUM.

Assignatur Baptismi definitio, et illa data a Magistro, scilicet, *Baptismus est tinctio corporis exterior, facta sub forma verborum præscripta*, est bene data, et explicatur.

2. Ad istam quæstionem respondeo ex prædictis in definitione Sacramenti in communi; ibi enim dictum est Sacramentum per se includere relationem signi, et connotare unum sensibile, vel plura sensibilia, sive sint unius sensus, sive plurium pro fundamento; ergo sicut Sacramentum in communi dicit talem relationem in communi, et connotat tale fundamentum, ita speciale Sacramentum, ut Baptismus, dicit specialem relationem signi cum eisdem differentiis in speciali, et determinato correlativo et speciali, ut dicatur esse signum efficax ordinans hominem ad salutem exprimendo ista, quæ pertinent per se ad ejus rationem et definitionem.

Definitio Baptismi. Dico quod *Baptismus est ablutio exterior, facta in aqua, hominis non inviti, ab alio abluente, et simul cum intentione debita, et certis verbis totam Trinitatem invocante, efficienter signans ex institutione divina ablutionem animæ interiorem a peccato.* Istæ partes patebunt per proprias et singulas quæstiones de Baptismo. Explicatur definitio. Cum enim ultimo dicitur, quod *efficienter signat ablutionem a peccato*, ibi tangitur suum proprium correlativum, et proprius effectus hujus Sacramenti; cum vero dicitur quod est *ablutio facta in aqua*, exprimitur materia hujus Sacramenti, et forma *cum certis verbis invocante Trinitatem.* Susceptivum tangitur

cum dicitur, *hominis non inviti*; minister cum dicitur, *ab aliquo abluente*. Est ergo completa hæc definitio Baptismi ex proprio correlativo et fundamento, et omnibus aliis requisitis, ut materia et forma et ministro, quæ aliquo modo se tenent ex parte fundamenti, quæ non ita proprie dicitur definitio, sicut illa, quæ est quidditatis extra animam, sed sicut sermo quidditativus rei intra animam. Sacramentum enim est signum formaliter, et relatio rationis, et refertur ad invisibilem gratiam, ut correlativum et signatum. De forma autem Baptismi, et de ejus institutione, et etiam de ejus effectu in suo correlativo habetur in aliis quæstionibus hujus distinctionis; de suscipiente autem habetur *distinct.* 4. ubi de isto quæretur; de ministro vero, a quo debeat conferri, *dist.* 5. ubi de hoc tangetur, et illa quæ pertinent ad dispositionem ejus declarabuntur in tribus distinctionibus sequentibus.

3. Definitio Magistri declaratur.

Quantum ergo ad definitionem Magistri, de qua quæritur, dico quod est bona, si suppleantur et explicentur illa quæ in ipsa continentur, quia tunc est eadem cum prædicta. Nam cum dicit quod *est ablutio exterior facta in aqua*, tangit materiam hujus Sacramenti; cum vero dicitur quod *est ablutio*, non cujuscumque, sed *corporis*, tangitur susceptivum hujus Sacramenti, et datur intelligi ablutio corporis hominis non inviti, quia non corporis asini, vel bovis, quia ablutio non fit nisi aliquo abluente; ideo consequenter dat intelligere ministrum hujus Sacramenti. Per hoc autem quod dicit *sub forma verborum*, etc. exprimit formam hujus Sacramenti, et ita addendo quod addidi, habetur completa ejus definitio.

4. Ad argum. Responsio Richardi 4. d. 1. q. 1. a. 1. in solut. 2.

Ad argumentum in contrarium, dico quod in artificialibus materia est tota substantia rei, et ideo in artificialibus non solum prædicatur materia de toto artificiato in concreto, sed etiam in abstracto; statua enim non solum est æs, sed ænea, domus non solum est lignum, sed lignea; ideo cum Sacramentum sit sicut artificiale, quia est signum ad placitum, et non naturale, potest dici esse sua materia, ut quod sit ablutio facta in aqua. Potest etiam dici, quod Baptismus non tantum est ablutio corporis in aqua, sed cum debita forma verborum, et aliis conditionibus superius requisitis, expressis, et ubi totum non est unum, nisi virtute ordinis, sufficit quod partes ejus exprimentes quidditatem illius, sicut totum habet quidditatem, quod habeant tantum unitatem ordinis, sicut est in proposito de materia et forma hujus Sacramenti.

QUÆSTIO II.

Utrum hæc sit præcise forma hujus Sacramenti: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti ?

Alens. 4. *p. q.* 13. *m.* 3. *per quatuor artic.* D. Bonav. *hic a.* 2. *per totum.* Richard. *art.* 2. *q.* 3. D. Thom. *q.* 2. *et* 3. *p. q.* 66. *a.* 5. *ubi* Suar. *disp.* 21. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum.

Arguitur quod non, forma est in materia ejus, cujus est forma; sed ista verba non sunt in aqua, nec in ablutione facta in aqua; ergo, etc.

Secundum.

Item, si hæc propositio, *ego te bap-*

tizo in nomine Patris, etc. sit forma hujus Sacramenti, aut ergo est propositio vera, aut est propositio falsa; non inquantum est propositio falsa, quia tunc non esset Sacramentum veritatis, quod est impossibile ; nec inquantum vera, quia non est forma posterior eo cujus est forma, sed prior, 7. *Metaph. text.* 7. Sed veritas istius propositionis *ego te baptizo,* etc. est posterior prolatione verborum istorum, quia ante finem verborum non incipit quis Sacramentum, nec minister dat, et est posterior ipso Sacramento, quia signat Baptismum dari, et per consequens ab illo habet suam virtutem et veritatem, quia propositio est vera ab *esse* rei, quia *ex eo quod res est, vel non est,* etc. in Prædicamentis; ergo veritas ejus sequitur Baptismum, quem signat conferri.

Tertium. Item, per verbum primæ personæ datur intelligi persona determinata, quia demonstratur persona, ut vult Priscianus ; ergo superfluit hoc pronomen *ego.* Hoc confirmatur per Bernardum Glossatorem *in cap. si quis, de Baptism. et ejus effectu,* qui probat quod non est necesse ad veritatem hujus Sacramenti exprimere hoc pronomen *ego.*

Quartum. Item, Græci vere baptizant, et baptizati ab eis quando veniunt ad nos non rebaptizantur ; non autem servant nostram formam, sed hanc, *baptizetur servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.*

Quintum. Item, vanum est dirigere sermonem ad non intelligentem ; igitur non oportet dicere *te.*

Sextum. Item, *de consecr. dist.* 4. *c. quodam,* dicitur : *Si Judæus baptizavit in nomine Trinitatis, vel Christi, sufficit.*

Septimum. Item, Ambros. lib. 1. de Spiritu sancto, *sufficit unam personam exprimere,* dum alia pie intelligatur.

Octavum. Item, *extra de consecr. dist.* 4. Retulerunt : *Si dicatur in nomine Patris, baptizatur.*

Nonum. Item, August. 5. de Trinit. cap. 7. *Idem est patrem esse, et genitorem* ; igitur sufficit dicere *in nomine genitoris.*

Ratio ad oppositum. Contra extra de Baptismo et ejus effectu c. 1. *Si quis puerum ter immerserit, et hanc formam verborum non tenuerit, ego te baptizo in nomine Patris,* etc. *nihil fit.*

SCHOLIUM I.

Primum dictum pro hac littera : *Forma informans hujus Sacramenti est relatio rationis, cujus fundamentum et materia, complectitur ablutionem, aquam, verba, Ministrum.* Secundum : *Verba illa sunt forma, id est, pars actualior fundamenti formæ informantis.* Tertium : *Hæc forma est observanda sub pœna peccati in ministro ordinario, quia hunc non excusat ignorantia, qua aliquis alius in necessitate baptizans excusari posset.* Quartum : *Quadrupliciter contingit mutari formam verborum secundum substantiam, quantitatem, qualitatem, ubi,* et explicat clare, quomodo.

2. Forma Sacramenti ipsa relatio signi, omnia alia se tenent ex parte fundamenti materiæ.

Ad quæstionem dico quod possumus loqui de forma alicujus proprie, vel appropriate. Si proprie, sic dico quod uniuscujusque forma est illud a quo essentialiter et formaliter est id, quod est, ut aliquis est albus per albedinem ; et isto modo dico quod forma Baptismi si propria est, quod sit quædam relatio rationis, ut signum efficax veraciter demonstrans et signans ablutionem animæ a peccato, tanquam suum proprium correlativum et signatum ; quæ relatio

rationis, vel quod signum, est in omnibus prædictis, in aqua, in verbis, etc. sicut in suo fundamento, ita quod illa quatuor, aqua, verbum, suscipiens et minister, quasi integrant, isto modo loquendo de forma, unius fundamenti rationem, quia aliquo istorum amoto non manet Sacramentum, nec ista relatio rationis, quæ est signum ad placitum, et non ex natura rei, et ideo sic ex institutione refertur ad signatum et effectum, quem designat; et isto modo hæc relatio est proprie forma hujus Sacramenti, et non verba plusquam aqua, quia utrumque se tenet ex parte fundamenti istius relationis.

3. Verumtamen quando plura concurrunt ad constitutionem alicujus effectus unius, ut visibile et audibile, comparando illa ad invicem, unum est principale, et aliud minus principale, quia non possunt esse sine omni ordine in illo tertio, et ex æquo, sicut patet in omnibus compositionibus ordinatis ad aliquod ad tertium; hujusmodi sunt in Baptismo aqua et verbum; ergo alterum est principalius in signando. Hoc autem principalius est verbum, quia secundum Augustinum 2. de doctrina Christiana, cap. 1. *Verba obtinuerunt principatum ad signandum inter omnia signa ad placitum*; quidquid autem signat ex institutione, tantum est; ergo, etc. Nunc autem videmus quod in compositis vere ex materia et forma, forma dicitur principalior pars compositi, quia dat *esse* sibi principaliter; ergo cum verbum sit principalius ipsa aqua, et principaliter concurrat ad ablutionem interiorem, et constitutionem fundamenti hujus signi quam aqua, ideo appropriate loquendo respectu istius verba possunt dici forma hujus Sacramenti, sicut in aliis principalior pars compositi est forma alterius partis, et ita verbum non proprie, sed appropriate dicitur forma hujus Sacramenti,

August.

Quare verba dicantur forma in Sacramentis.

4. Sed isto modo loquendo de forma, suntne verba prædicta præcisa forma Baptismi? Respondeo et dico quod aliud est requiri necessario, et aliud de necessitate. Ex parte Sacramenti in se aliquid necessario requiritur,et ex parte ministrantis Sacramentum. Si autem omittatur aliquid, quod est necessarium ex parte Sacramenti in se, evacuatur virtus ex parte ministri, quia nihil facit, sed non e converso. Si enim minister omittat aliquod necessarium, quantum est ex parte ministri, et sibi incumbit ex officio, peccat mortaliter, omittendo illud, sed non propter hoc destruitur Sacramentum, quantum est ex parte sui. Satis hoc patebit inferius.

Dupliciter aliquod necessarium in Sacramentis.

Dico ergo quod hæc est præcisa forma, *ego te baptizo*, etc. in Sacramento Baptismi. Considerando autem necessitatem ex parte ministri, qui tenetur ex officio scire formam baptizandi traditam in Canone, dico quod prætermittendo vel mutando, non secundum essentialia istam formam, vere dat Sacramentum, sed tamen peccat mortaliter.

Nec excusat ignorantia, quia tenetur hoc scire ex officio, et ideo ignorantes illam formam in Ecclesia Latina, expellendi sunt de Ecclesia, quia *si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadunt.* Vetula autem, vel laicus, quibus non incumbit ex

Ignorantia non excusat ministrum ...is, qu... ex offici... scire te... tur.

officio, sed tantum in articulo necessitatis, non peccant mortaliter, etiamsi non observant istam formam omnino, dum tamen recte faciant secundum intentionem Ecclesiæ, quia non tenentur scire istam formam, sed vere dant Sacramentum.

Præcisa forma baptismi quoad verba, quæ.

Quæ autem mutatio verborum posset stare cum veritate Sacramenti, et quæ non, dicetur postea. Dico ergo quod hæc est præcisa forma tenenda de necessitate ex parte baptizantis, cui non licet aliquam variationem vel mutationem facere circa eam; quod si fecerit, peccat mortaliter, manente tamen Sacramento, cum aliqua mutatione facta circa eam, quantum est ex parte ejus.

5.

Sed estne alia præcisa forma verborum necessaria quantum est ex parte Sacramenti? Respondeo quod sicut contingit fieri motum vel mutationem in rebus secundum substantiam, secundum quantitatem, secundum qualitatem, et secundum *ubi*, 5. *Physic. text.* 7.9. *et* 18. ita in proposito potest intelligi fieri mutatio vel variatio verborum *secundum substantiam*, ut si alia verba ponantur pro istis, ut si dicatur, *ego balneo te in nomine Apostolorum Joannis et Petri*, vel *secundum quantitatem* subtrahendo aliquid, ut nomen alicujus personæ Trinitatis, vel addendo aliquid, vel *secundum qualitatem* corrumpendo, vel proferendo incongrue ista verba, vel syncopando, vel *secundum ubi*, scilicet transponendo verba, vel aliquid interponendo.

Quadruplex est mutatio in forma Sacramentorum.

Verborum autem omnium istorum, quæ continent formam Sacramenti, *ego baptizo te*, etc. non est æqualis necessitas, quia quorumdam verborum forma est necessaria requisita ad necessitatem Sacramenti, ut in se, ut hæc pars, quæ invocat omnes personas Trinitatis *in nomine Patris*, etc. quia per illas particulas exprimitur principaliter baptizans, a quo est immediate collatio gratiæ, et ablutio interior, quæ est effectus Sacramenti. Sed in verbis exprimentibus ministrum, non est tanta necessitas, quia non est de necessitate Sacramenti in se, ut hoc pronomen demonstrans personam baptizantem, scilicet *ego*, exprimatur; pertinet tamen ad necessitatem Sacramenti expressio tam actus quam suscipientis actum, ut tam hujus verbi *baptizo*, quam hujus pronominis *te*, secundæ personæ, non ita persona baptizantis. Salvator enim *Matth. ultimo*, exprimens omnia necessaria, et instituens illud, non expressit baptizantis personam, expressit tamen tam actum in se, quam personam suscipientem, *euntes*, etc. *baptizantes eos in nomine Patris et Filii*, etc. Græci vero, qui vere conferunt Sacramentum Baptismi sub illa forma: *Baptizetur servus Christi in nomine Patris, et Filii*, etc. non exprimunt personam baptizantis.

Minister non necessario exprimitur in Baptismo, nec ly ego.

Actus, et suscipientes exprimi debent.

6.

Quare apud Græcos non exprimitur baptizans in forma.

Sed si quæratur, quæ sit causa formæ verborum in Baptismo Græcorum, et quare non exprimunt personam baptizantis, sicut forma tradita ab Ecclesia? Respondeo, in principio divulgationis de Baptismo gloriabantur baptizati de bonitate ministri, quod a meliori fuerunt ministro baptizati dicentes, *ego quidem Pauli, ego vero Apollo, ego vero Cephæ*, quæ gloria erat schis-

matis inter eos causa, ut patet per Apostolum 1. *Corinth.* 1. et ideo ad amovendum causam istius contentionis inter eos, permissa est tunc forma prædicta observari. Sed credo quod nisi nunc cessent ab illa forma, et teneant formam communem Ecclesiæ, quod peccent mortaliter, nisi fuerit cum eis dispensatum. Latini vero, qui veraciter credunt Deum solum effectum Baptismi conferre, ut assistentem suo signo, ut sit verum, et non ministrum baptizantem conferre effectum, quem designat, tenent formam traditam ab Ecclesia, indicando personam baptizantis per verbum indicativum *baptizo*. Græci etiam melius potuissent uti aliis verbis quam istis, *baptizetur servus Christi*, quia non est servus Christi antequam baptizatur, sed baptizatur ut fiat servus Christi, et ideo non ponunt conveniens susceptivum Baptismi. Verius ergo et expressius exprimitur veritas hujus Sacramenti per formam communem traditam ab Ecclesia, quam per formam Græcorum.

Formam Græcorum fuisse olim licitam et forte modo apud ipsos.

Ad propositum dico, quod mutatio facta secundum substantiam verborum, non semper mutat vel destruit Sacramentum. Patet de mutatione verborum in forma, qua utuntur Græci. Verbum enim *baptizo* exprimens actum per modum indicativum, mutant ipsi in optativum *baptizetur*, et ubi nos loco suscipientis ponimus *te*, ibi ponunt *servus Christi*, et tamen utrumque est necessarium Sacramentum, et utraque forma salvat Sacramentum.

SCHOLIUM II.

Certum esse ait olim voluisse Baptismum in nomine Christi sine expressione Trinitatis, modo tamen tale Baptisma est dubium. Ita Ambros. citatus hîc a Magist. et colligitur ex Act. 2. 8. 10. et 19. ubi est mentio Baptismi in nomine Christi sine Trinitatis mentione. Tenet Mag. hîc Alens. 4. p. q. 8. m. 3. art. 3. D. Thom. 3. p. quæst. 66. art. 6. ad 1. Albert. hîc art. 2. D. Bonav. p. 1. art. 2. quæst. 2. Richard. art. 2. quæst. 3. ad 10. cum Scoto hîc. Goffr. Suar. sup. cit. Cano 6. de locis, cap. 8. ad 7. cum aliis tenent Apostolos nunquam baptizasse in nomine Christi. *Demum, inquit, verius videtur, quod baptizatus non esset, qui nunc baptizaretur in nomine Christi, sine expressione Trinitatis.* Ita Doctor hîc sine assertione, sed in scripto Oxoniensi omnino dubius mansit.

7. De aliis etiam verbis magis necessariis ad hoc Sacramentum, fieri potest mutatio secundum substantiam dupliciter : Uno modo quod una dictio ponatur loco alterius, idem significans, licet alio modo, ut cum loco *Trinitatis personarum*, ponatur *Christi* vel *Dei*, et tunc dico quod nec mutatur forma, nec virtus Baptismi. Vox enim est materiale in dictione et oratione, et signatum ejus est formale ; et ideo si signatum ejus maneat idem, forma manet eadem, et per consequens baptizatio potest fieri in omni lingua, etiamsi differat secundum vocem apud diversos. Si autem fiat mutatio secundum substantiam, ut loco unius dictionis ponatur alia aliud significans, hoc contingit dupliciter : Uno modo ut simpliciter significet aliud, et tunc certum est quod non salvatur forma Baptismi, ut dicatur, Joannes Roberni immergat in nomine Joannis Roberni et Petri. Alio modo ut idem significet, licet sub alia et alia ratione. Et de hoc sunt opiniones, specialiter de hoc nomine *Christus*, utrum sit vera forma Baptismi, di-

Vox formæ potest mutari manente signato eodem.

cendo, *ego te baptizo in nomine Christi*, et videtur quod sic, quia, ut patet per Ambrosium, et sumitur *Act.* 2. *et* 14. aliquando sub ista forma conferebatur Baptismus, nec legimus alicubi expresse quod ipsa fuerit revocata ; ergo videtur quod adhuc sub ipsa possit conferri Baptisma.

Christus quomodo importat tres personas.

Item, dicit Magister in littera quod Christus est idem cum tota Trinitate, et per *Christum* intelligitur ungens, unctum, et unctio ipsa.

8.

Sed hîc dubito an quis esset baptizatus sufficienter virtute istorum verborum, *ego te baptizo in nomine Christi*, quia nullus potest revocare legem statutam a superiore ejus, nec ultra tempus dispensatum ab eo, uti dispensatione ejus. Christus instituit Baptismum dari, non in nomine suo, sed in nomine totius Trinitatis explicite, nisi forte pro tempore certo, et causa necessaria, ut divulgaretur nomen Christi ; ergo nomine Christi divulgato, et causa cessante, non possunt Apostoli, cum quibus dispensatum fuit ad tempus in nomine Christi baptizare, et post illud tempus formam institutam a Christo, ubi invocarentur personæ Trinitatis, aliqualiter revocare. Et ideo si nunc aliquis teneretur ex officio scire formam institutam a Christo, et baptizaret aliquem in nomine Christi, ego credo quod nihil faceret in virtute Sacramenti.

Baptismus in nomine Christi olim licitus, nunc illicitus, et an teneat.

Si autem fiat variatio secundum quantitatem addendo aliquam, vel dimittendo aliquid ex istis, dico quod si aliquid addatur repugnans verbis principalibus, vel diminuens verba illa, nihil fit, quia non servatur forma.

Nec video quod dictum Ambrosii in littera sit absolute verum de dimissione, cum dicit quod si aliquis baptizaretur in nomine unius personæ, dummodo non male sentiatur de aliis, quod vere esset baptizatus. Et ideo exponendus est, et dicendum quod si puer expiraret dicto *in nomine Patris*, creditur quod Deus ex misericordia residuum supplebit ; sed si Sacerdos tunc expiraret, et puer superviveret, esset denuo baptizandus.

De aliis mutationibus corrumpendo verba, vel corrupte proferendo per modum mutationis ab *ubi* quæ alibi *.

* In Oxon. num. 11. et seqq.

9.

Ad primum argument.

Ad primam rationem in oppositum, dico quod verba non sunt proprie forma Baptismi, sed tantum appropriate loquendo comparando ipsa ad aquam, ut ad partem materiæ minus principalem.

Ad secundum.

Ad secundum dico quod hæc oratio pro toto tempore prolationis verborum, nec est vera, nec falsa, sed neutra, ut habeat veritatem suam tantum in ultimo instanti prolationis eorum. De hoc dicetur inferius *in materia Eucharistiæ*.

An forma causet ut vera, vide infra, d. 8.

Aliter tamen potest dici quod hæc creatio prout est vera, est forma Baptismi, et tunc ad probationem dico quod illa ablutio est prior veritate istius propositionis, *ego te baptizo*, etc. a cujus veritate habet illa propositio suam veritatem, quia hæc propositio nullam ablutionem signat, nec hæc ablutio est Sacramentum ; sed tunc est Sacramentum, quando fit in aqua cum verbis, et ideo veritas istius propositionis non sequitur Sacramentum, sed sequitur ablutionem naturaliter ; unde idem est di-

cere; *ego baptizo te*, ac si diceret, *ego abluo te*.

Ad tertium.

Ad tertium dico quod licet det intelligere orationem, non est tamen oratio; *curro* enim non est oratio, sed tantum una dictio, et nunquam oratio est ex una dictione, et ideo licet det intelligere orationem, non est tamen oratio, nisi exprimantur plura, quæ dant ipsam intelligere.

Ad quartum.

Ad quartum de Græcis, patet ex jam dictis.

Ad quintum. Sermo duplex.

Ad quintum dico quod dirigitur sermo baptizato, ut in eo sit effectus. Et cum dicitur, frustra dirigitur sermo non intelligenti, dico quod sermo est duplex, quidam tantum significativus, quidam vero operativus; primo modo est propositio vera, secundo modo falsa.

Ad sextum.

Ad sextum dico quod quæstio fuit mota Papæ non propter ly *ego*, sed quia Judæus fuit qui baptizavit, et ad hoc respondens Papa dixit quod sufficit si dixit *in nomine Trinitatis*.

Ad septimum.

Ad septimum de Ambrosio dico ut supra quod hoc est intelligendum, si impossibilitas sit ex parte ministri, tunc est puer iterum baptizandus, si ex parte recipientis, sperandum est quod Deus supplebit.

Ad octavum.

Ad octavum de *patrias* patet ex jam dictis.

Ad nonum.

Ad ultimum de *genitoris*, etc. dicendum quod Augustinus ibi intelligit quod idem est *genitor* et *Pater*, quantum ad hoc quod est dici ad alterum, sive importare proprietatem ejusdem personæ; sed non sunt idem quantum ad primum conceptu significatum utrobique, quia Pater significat primo et per se suppositum in natura divina.

Pater dicit primo personam, genitor notionem.

Aliud autem significat primo et per se proprietatem, et non est eadem vis nominis proprii et proprietatis nominis in invocatione facta alicujus personæ ad aliquem effectum, et ideo non sufficit ponere unum loco alterius, sed debent poni personæ per ordinem originis, primo Pater, deinde Filius, tertio Spiritus sanctus, qui est ab utroque.

QUÆSTIO III.

Utrum sola aqua naturalis et pura sit conveniens materia Baptismi.

Alens. 4. *p. q.* 13. *m.* 2. *a.* 1. D. Bonav. *hic p.* 2. *a.* 1. *q.* 2. Richard. *a.* 2. *q.* 3. D. Thom. *quæst.* 1. *art.* 3. *et* 3. *p.* 3. *p. q.* 66. *a.* 3. *et* 4 Suar. *ibi disp.* 20. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 3.

1. Argumentum primum.

Videtur quod non, quia aqua artificialis est ejusdem speciei, et aqua pro tota specie est conveniens. Primum patet, quia aqua artificialis habet qualitates similes, ut humectare et frigefacere; igitur, etc.

Secundum.

Item, omne mixtum grossius est quam aqua elementaris; sed aqua stillata est subtilior, cum sit clarior et mundior; igitur ipsa non est mixta; igitur est aqua pura.

Tertium.

Item, miscibilia possunt naturaliter separari a mixto; igitur artifex potest extrahere veram aquam a mixto applicando debitum agens.

Et confirmatur, quia magi Pharaonis fecerant veros dracones et veras ranas; sed multum facilius est extrahere miscibilia a mixto, adhibendo debita activa passivis, quam altera producere.

Quartum.

Item, *Joan.* 19. exivit sanguis et aqua de latere Christi, et tamen ille humor fuit phlegma; igitur posset homo baptizari in phlegmate.

Quintum.

Item, aqua, qua utimur communiter, non est pura, quia omnis aqua habet suos vapores, et tamen aqua qua utimur, est conveniens materia Baptismi; ergo.

Ratio ad oppositum.

Oppositum, Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua,* etc. Item, Matth. 3.

SCHOLIUM.

Docet aquam esse materiam Baptismi sumendo materiam pro parte minus principali fundamenti relationis, qua constituitur Baptismus, ut dictum est de forma quæst. præced. Requiritur quod sit aqua naturalis, quia hæc sola est absolute aqua. Explicat optime quænam impuritas impedit, ne sit materia. Proxima autem materia est ablutio per aquam. Vide Florent. in decreto Eug. et Trident. ss. 7. cap. 2. *etc. firmiter,* de summa Trinitate.

2.

Materia dupliciter accipitur sicut et forma.

In ista quæstione distinguo de materia, sicut prius distinxi de forma. Materia uno modo accipitur proprie, prout est proprium susceptivum formæ, et sic aqua non est proprie materia Baptismi, quia non recipit in se formam Baptismi, quia verba non sunt in aqua. Alio modo accipitur materia appropriate, sicut forma prius accipiebatur appropriate, comparando eam ad aliam partem compositi, et sic verba ista, *ego te baptizo*, possunt dici forma aquæ, ut materiæ, quia in omnibus concurrentibus ad aliquod tertium constituendum, unum concurrit ut principale et forma, aliud ut minus principale et materia. Cum ergo aqua et verba sic concurrant ad constitutionem Baptismi, et ablutionem corporis exteriorem, quæ est Sacramentum, sequitur quod unum istorum est principale respectu tertii, et aliud minus principale, et per consequens unum esse materiam respectu alterius, quia in omnibus compositis et constitutis ex partibus unum habet rationem materiæ, et aliud habet rationem formæ, et verba non possunt esse materia respectu aquæ in ablutione Sacramenti; sed aqua est materia respectu verborum, et materia Baptismi remota, quia per appropriationem tantum, sed materia Baptismi propinqua est ablutio in aqua facta cum verbis, et applicatio verborum ad elementum, quod essentialiter est signum invisibilis gratiæ et ablutionis animæ interioris, et non aqua tantum, sicut dixit Bernardus Glossator, propter quod prohibuit istam aquam permitti bibi ab asino, ne asinus biberet Sacramentum. Sed hoc nimis est Bernardice dictum, quia ista aqua non est tantum Sacramentum Baptismi, nec materia proxima gratiæ invisibilis et ablutionis interioris, quia tunc omnis aqua esset Sacramentum, et materia proxima Baptismi, et illius effectus invisibilis. Sed proxima materia est ablutio exterior cum verbis, ut dictum est.

Materia Baptismi proxima, ablutio, remota, aqua.

Sed quare magis placuit Christo instituere hoc Sacramentum fieri in aqua quam in alio liquore, ut in oleo vel vino. Sunt multæ et apertæ congruentiæ, aqua est frigida, fluida, lucida, necessaria, et communis; et hæ omnes proprietates conveniunt illi humori, in quo debet fieri Baptismus, qui est ad reprimendum æstum concupiscentiæ, ad flectendum rigorem inobedientiæ, ad illustrandum per claritatem fidei, ad introducendum in viam salutis. Et hoc est commune omnibus, sicut lex ista, cujus hoc Sacra-

mentum est imitativum, communis est omnibus ad salutem.

3.

Qua sit aqua naturalis.

Solummodo de ista quæstione videndum est, quæ sit aqua naturalis? Ad quod dico, quod omnis aqua, quæ producta est in *esse* naturali ab agente naturali per naturam, est aqua naturalis; multa enim humida sunt producta in *esse* per partem, ut puta per distillationem et ignem, auxilio naturæ, quæ non sunt veræ aquæ in specie aquæ, ut elementum aquæ. Possibile est tamen mixtum naturale, sive per modum naturæ resolvi in elementa naturalia, et ita in aquam et ignem, ut pura sunt, activo et passivo convenienter approximatis, et hoc activo agente per media determinata secundum processum determinatum ordinatum a natura, quia non statim resolvitur mixtum in elementa actione agentis, sed oportet ipsum prius transire secundum media omnia, quæ requiruntur in processu naturæ ad inductionem formæ elementaris, quæ est finis istius processus naturæ. Unde secundum Philosophum 8. *Metaph. text.* 14. ex aceto non fit statim et immediate vinum, sed oportet prius transire per omnia media determinata, quæ sunt requisita per naturam ad formam aceti, antequam inducatur forma aceti, ut oportet prius resolvi acetum in terram, et in materiam primam, et post in vitem, et post in uvam, et sic de aliis. Unde tota natura universi non produceret unam guttam aquæ de omnibus lignis universi, prætermisso isto ordine agendi per media determinata ex natura; et ideo mentiuntur Alchymistæ, qui dicunt se producere aquam veram ex silice, ut elementum, quia non agunt per media determinata ex natura, quibus tantum, et non aliter nata est aqua naturaliter generari ex mixto, quia statim per ignem resolvunt mixtum in illum humorem, qui non est aqua in specie aquæ, sed aliquis alius liquor, differens specie ab aqua. Nec etiam utuntur convenienti activo, quia non utuntur ut in pluribus, nisi igne ad omnia quæ agunt secundum illam artem, qui non videtur conveniens actioni respectu generationis aquæ naturalis, quia unum elementum non videtur posse producere aliud per naturam, etenim sicut sunt impermixta in *esse*, ita in agendo, maxime ordine naturali prætermisso. Solus ergo auctor naturæ Deus, qui non ligatur ad processum et ad ordinem ejus, sed est super ipsam, quia fecit ipsam voluntarie, potest illum ordinem non observare, et ideo ipse potest solum immediate ex mixto facere aquam naturalem, sicut fecit ipsam et omnia alia elementa ex nihilo; et ideo humor productus per artem Alchimiæ, non est aqua pura, sed alius liquor, quia licet habeat aliquas qualitates similes qualitatibus aquæ naturalis, plures tamen habet dissimiles quam similes; nam quædam sunt effective calidæ, quædam siccæ, quæ sunt qualitates propriæ talis liquoris consequentes naturam speciei illius, quæ nullo modo conveniunt cum aqua naturali, sicut dicunt medici, et bene, quod licet aliquæ herbæ conveniunt in multis qualitatibus, una tamen sanat a tali infirmitate, et non alia, per qualitatem sibi propriam,

Per vires naturæ non potest immediate ex mixto generari vera aqua. Alchimistæ deceptio.

Deus non alligatur ordini, quem servat natura.

quæ est a tota specie, id est, quæ naturaliter consequitur propriam speciem illius.

4.
Diversitas specifica aquæ naturalis ab aliis distillatis.

Ad hoc autem quod aliqua essent ejusdem speciei, oportet ea convenire in omnibus qualitatibus illius speciei, et ita patet quod aqua artificialis, ut aqua rosacea, vel aliqua alia aqua distillata, non est ejusdem speciei cum aqua naturali, quia aqua naturalis est illa quæ producitur ab agente naturali, et per media determinata, et quod nullum agens naturale posset illam aliter ex mixto producere quocumque adjutorio naturæ, nec adjutorio dæmonum, vel aliorum Angelorum. Quod enim magi Pharaonis produxerunt ex aqua illa ranas quasi subito, et quod multa mirabilia modo fiunt præter communem cursum et ordinem consuetum, hoc non fit miraculose, nec præter processum naturæ, quia omnes Dæmones Inferni non facerent unum miraculum ; sed hoc fit secundum determinatum ordinem naturæ jungendo convenientia activa passivis citius quam aliqua creatura inferior faceret. Ipsi enim ditati naturalibus suis eo pervenerunt ut intelligerent per quæ activa possunt tales effectus produci, et ideo jungendo illa illis, effectus evenit naturalis, et ita Dæmones jungendo aquis aliquibus propria activa respectu ranarum fiendarum, statim faciebant illa ranas ex aquis naturaliter, et non virtute propria nisi isto modo.

Magi Pharaonis ranas vere produxerunt. Dæmones miracula efficere non possunt.

5.
Aqua pura est tantum materia Baptismi. Mixtio aquæ cum alio duplex.

Dico ergo quod aqua pura est tantum conveniens materia Baptismi, quæ non habet mixtionem cum alio.

Sed mixtionem fieri, potest intelligi dupliciter : Uno modo, quod ex mixtionibus fiat aliquod tertium per se unum, sive sit perfecte mixtum, et in termino mixtionis, ut sunt composita corpora ex quatuor elementis, vel imperfecte mixtum, et in via ad perfectam mixtionem, cujusmodi sunt impressiones grandinis et nivis ; et aqua, sive sic, sive sic mixta cum aliis, non est materia Baptismi, dum est in tali composito, quia partes miscibilium non sunt in mixto, nisi in potentia ; unde per nivem, dum est sic mixtum, nec per grandinem, antequam resolvatur in elementum aquæ, non potest fieri Baptismus.

Nix, glacies, quando non sufficiunt ad Baptismum.

6.

Alio modo potest intelligi mixtio non proprie, sed per appositionem vel juxtapositionem partium, quæ non apparet tantum juxtapositio partium, sed etiam mixtio quædam, sicut est in juxtapositione partium liquidorum, ut aquæ et vini, vel aquæ et olei, vel solidorum cum liquidis, ut salis cum aqua, vel glaciei cum aqua, in quarum utraque juxtapositione partium semper manet aqua actualiter in propria specie. Et de ista juxtapositione partium adhuc distinguo, quia vel ista juxtapositio partium prohibet vim abluendi, sicut est in aqua ita spissata cum pasta, vel siliqua, vel terra fœtida ut luto, quod non apparet puritas. Et sic dico quod non est conveniens materia Baptismi, quia Baptismus est Sacramentum, et ablutio exterior, quæ est signum talis effectus invisibilis, ut ablutionis animæ interioris.

Puritas aquæ qualis requiratur ad Baptismum.

Unde per aquam impressam luto non fit materia Baptismi, quia non ablueret corpus, nec esset verum

signum ablutionis interioris intinctio corporis in tali aqua.

Si autem talis juxtapositio partium non impediat vim abluendi, sicut est aqua maris conjuncta multis vaporibus terrestribus, et aqua communis, qua nunc communiter utuntur homines, sic potest esse materia conveniens Baptismi.

Quæ autem aqua retinet suam speciem, et quæ non, in juxtapositione partium pertinet ad naturalem scire. De quibus autem juxtapositis patet eorum mixtio, et per consequens non sunt materia debita Baptismi, sicut urina digesta, quæ est colatura sanguinis. De quibusdam autem aquis dubium est si conservent et retineant suam speciem, ut in lixivio et in cerevisia. De cerevisia autem dicit unus Doctor, quod quia habet vim nutriendi, quod non habet simplex elementum, ideo ibi aqua non tenet suam speciem. Sed hæc ratio non concludit, quia quantumcumque salvetur species aquæ, dum bladum jacuit in ipsa, adhuc nutriet ratione substantiæ bladi admixti, vel appositi. De aliis aquis dubium est.

7.

Tres regulæ judicandi in universum de materia, quæ baptizato conveniens sit.

Sed de omnibus, quæ pertinent ad materiam istam pono tres regulas: Prima est, quod in omnibus possibilibus via tutior eligatur, unde nullus baptizet in aliquo liquore, de quo dubitat an sit pura aqua, si adsit possibilitas ad habendum aquam puram in specie aquæ. Secunda regula est, quod si possibilitas non est ad habendum materiam convenientem alicujus Sacramenti, via propinquior viæ certæ, quantum possumus probabiliter judicare, eligatur. Tertia regula, si via propinquior viæ non potest haberi, fiat quod licite fieri potest, et reliquum omissum est caute supplendum, ut si aliquis dubitet se esse baptizatum, baptizetur sub conditione sic, *si es baptizatus, non te baptizo; sed si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Ad argumenta. Ad primum principale, dico quod illa non est aqua naturalis. Et cum dicitur, accidentia sunt similia, dico quod accidentia possunt esse convenientia, et tamen illa quorum sunt specie differentia, ut aer et aqua, sunt perspicua, et tamen in aliis sunt differentia, sic aqua artificialis et naturalis. Unde sicut dicunt medici, quod hoc habet talem virtutem a tota specie, bene est dictum, quia una est forma specifica, et ipsam consequitur talis qualitas, et sic qualitas propria consequens formam specificam hujus aquæ et illius, est alia et alia.

Ad primum argument. principale.

Ad aliud, dico quod aqua stillata est purior secundum sensum, quia aqua qua utimur, est mixtum secundum sensum, licet ibi sit juxtapositio, quæ non percipitur.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod aqua naturalis potest separari a mixto, et alia miscibilia, sed non est adhuc talis ars adinventa. Sed Diabolus potest addere talia activa passivis, quæ possunt extrahere aquam per debita media, sicut docuit magos Pharaonis. Nescio autem si sic fecerunt Alconomi pactum cum Dæmonibus, tamen et si fecissent, adhuc non causarent aquam, nisi per media debita, cum tamen ipsi agunt præcipue per ignem.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod Innocentius

Ad quartum.

Vera aqua fluxit ex latere Christi Trid sess. 22. cap. 7.

Papa dixit quod exivit vera aqua de latere Christi, et hoc probat, quia *qui vidit, testimonium perhibuit*; et si phlegma vidisset, de illo testimonium perhibuisset, sive tamen hoc fuisset naturaliter, sive miraculose nescit.

Ad ult.

Ad aliud, dico quod mixtio secundum sensum, quæ est in aqua, qua communiter utimur, non impedit vim abluendi, et ideo satis est pura, ut sit materia Baptismi.

QUÆSTIO IV.

Utrum institutio Baptismi evacuaverit Circumcisionem ?

Alens. 4. *p. q.* 7. *m.* 9. D. Thom. *ibid. q.* 10. *et* 3. *p. q.* 66. *art.* 2. D. Bonav. *hic* 2. *p. a.* 3. *q.* I. *et* 2. Richard. *d.* I. *art.* 6. *q.* 4. *et hic a.* 5. *q.* 2. *et* 3. Aureol. *q.* 4. Rubion. *q.* 5. Gabr. *d.* I. *q.* 4. *et hic q.* 4. *art.* 3. Dur. *q* 6. Palud. *q.* 6. *a.* 5. Major. *q.* 2. Soto *lib.* 5. *de justitia, q.* 5. *art.* 4. *ad* 3. Suar. *tom.* 3. *in* 3. *p. disp.* 31. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 4.

1. Argument. primum.

Quæro de institutione Baptismi in comparatione ad Circumcisionem : *Utrum institutio Baptismi evacuabat Circumcisionem* ? Arguitur quod non. Matth. 5. *Non veni solvere legem, sed adimplere*. Circumcisio erat præceptum in lege; ergo Christus eam non destruxit, sed implevit; ergo instituendo Baptismum, non revocavit Circumcisionem.

Secundum.

Item, *Genes.* 7. Circumcisio fuit data Abrahæ in fœdus sempiternum; fœdus sempiternum revocari non potuit, quia tunc non esset sempiternum; ergo nec Circumcisio.

Tertium.

Item, nullus inferior habet auctoritatem revocandi legem institutam a superiori ; sed Deus instituens legem Mosaicam, præcepit Circumcisionem ; ergo non potest ab aliquo inferiori revocari.

Nec legitur ubi Christus eam revocaverit, imo ipse confirmando illam, opus Circumcisionis in semetipso suscepit; in fine etiam vitæ, et in die cœnæ comedit agnum Paschalem cum discipulis suis, quod fuit illius legis; ergo nec a discipulis, nec ab aliquo inferiori potuerunt hæc revocari.

2. Ratio prima ad oppositum.

Contra, Joann. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc. Sed non prohibetur ab aliquo introitus regni Dei de necessitate, nisi propter peccatum originale, quia beata Virgo, beatus Joannes Baptista, etc. nunquam habuerunt peccatum actuale mortale ; ergo Baptismus tunc ordinatur ut remedium contra illud peccatum.

Secunda.

Item, duo remedia sufficientia non fuerunt ordinata, nec sunt contra idem peccatum, vel contra eamdem infirmitatem ; ergo cum Baptismus fuit tunc remedium sufficiens contra illud peccatum, sicut et modo, quia ex quo institutus est semper erat æqualis virtutis ; ergo Circumcisio ab illo tempore cessavit, si enim fuisset postea remedium, ad nihil fuisset necessarium, nisi ad peccatum originale expellendum.

Tertia.

Item, ad Galat. 5. *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest.*

SCHOLIUM I.

Ait Baptismum prius fuisse sub consilio, et postea sub præcepto, sed non ante Pentecosten. Ita cum Scoto Aureolus, Rubion, Gabriel citati, et Suarez 3. p. tom. 3. d. 27. contra D. Thomam dist. I. art. 2. et I. 2. q. 103. art. 3. et Thomistas asserentes totam legem novam

obligasse a morte Christi. Addit deinde Doctor discipulos baptizasse ante Christi mortem Baptismo Christi, et non Joannis. Constat, Joan. 3. et Lucæ 4. et habetur cap. *Aliud*, de consecrat. d. 4. Ita August. tract. 11. et 13. in Joann. D. Bonav. 3. p. art. 1. quæst. 1. et alii. Tertio assignat Doctor rationem quare non fuit promulgatus Baptismus immediate post ejus institutionem.

3. In ista quæstione videnda sunt tria : Primum, quod sola institutio Baptismi non obligavit homines de necessitate salutis ad ejus susceptionem. Secundum, quod ejus promulgatio obligavit eos, quibus promulgabatur ad ejus susceptionem. Tertium est de comparatione Baptismi ad evacuationem Circumcisionis.

Sola Baptismi institutio non obligabat.

Quantum ad primum, scilicet quod sola ejus institutio antequam promulgaretur, non obligabat hominem ad ejus susceptionem ; probatur, quia dictum est Salvatoris Joann. 15. *Si non venissem, et eis locutus non fuissem, peccatum non haberent*, quod sic intelligo : Si Christus nec per se, nec per suum authenticum, de quo fuissent certi ex facto vel miraculo, vel ex forma, ut testimonio bonorum, et fide dignorum eis locutus fuisset, peccatum non haberent incredulitatis.

Lex ante promulgationem non ligat.

Ex isto accipio istam propositionem : Christus non vult aliquem obligare ad legem aliquam firmiter observandum, nisi promulgatam ab eo, vel ab aliquo authentico nuntio, de quo constat certitudinaliter quod est servus ejus ab eo missus, quia non tenetur quis recedere a lege priore justa, et a Deo instituta, propter quæcumque signa, sed propter signa certa et authentica, quod ista sit revocata, quia *qui cito credit, levis est corde*, *Eccl.* 19. Sed institutio Baptismi non fuit ejus promulgatio, quia quando illud primo instituit Christus, nec ipse, nec aliquis servus illius authenticus ipsam divulgavit, ut patet, *Joan.* 3. ergo institutio ejus nullum obligavit ad ejus susceptionem.

Promulgatio Baptismi duplex.

Quantum ad tertium de ejus promulgatione dico, quod promulgatio ejus fuit duplex : Una per modum consilii, ut quando prædicabatur ab Apostolis, Christo adhuc vivente ante ejus passionem. Patet Joann. 3. *Venit Jesus et discipuli ejus in Judæam, et illi baptizabant*, etc. Luc. 4. *Misit illos binos et binos ad prædicandum et baptizandum*, et tunc nullos ad hoc obligavit. Cujus probatio est secundum aliquos, quia Circumcisio imponebatur Judæis ex necessitate salutis usque ad Passionem Christi, sicut et omnia alia legalia, nam Christus ante mortem suam immediate comedit agnum Paschalem, et non fecisset, nisi Sacramenta illius legis usque tunc habuissent efficaciam. Unumquodque enim manet ita diu, sicut habet efficaciam ; ergo Circumcisio usque tunc mansit. Non ergo necessario tenebantur homines ad Baptismum, quia contra idem non sunt duo remedia totalia, quia altero istorum non existente, nihil minus habetur etiam remedium totale per aliud, sed quo non existente nihil minus curatur aliquid aliud, non est necessarium remedium, nec efficax respectu ejus ; ergo idem simul esset utrumque necessarium et efficax, et non efficax. Istud de Circumcisione quod cadebat sub præcepto de necessitate salutis usque ad Passionem Christi, non credo esse verum, sicut dicetur infra.

Consilium de susceptione Baptismi non obligabat. Ratio D. Thom. 3. p. q. 66. art. 2. et 1. 2. q. 103. a. 3.

5. Quare statim Baptismus non promulgatus.

Et si quæras quare non fuit statim Baptismus promulgatus post ejus institutionem? dicendum quod duplici de causa hoc factum fuit; tum quia lex justa a Deo tradita sanctis Patribus, non debet subito in adventu novæ legis conditæ revocari, ne inutilis vel contemptibilis eam observantibus videretur; tum quia lex nostra, quæ est ardua et perfecta, non debet principaliter sub præcepto statim institui, sed cum debita maturitate hominibus prius ad eam aliqualiter assuefactis debet tradi. Et ideo sepelienda erat Synagoga Judæorum cum honore et reverentia debita propter scandalum et indignationem illius populi carnalis et rudis ad ardua et spiritualia capiendum.

Synagoga debuit sepeliri cum honore.

Credo enim illam legem rudem in victimis et holocaustis eis fuisse convenientem magis quam legem nostram, quia populus rudis erat, et pronus ad idololatriam.

Promulgatio Bapt. modum præcepti quando incepit.

Secunda causa, quia scilicet promulgatio Baptismi fuit per modum præcepti, quæ, ut credo, incepit in die Pentecostes, quando Apostoli accepto Spiritu sancto in linguis igneis, prædicabant verbum Dei, ita quod quisque audiebat eos loqui in lingua, in qua natus erat, et appositæ sunt animæ circa tria millia, et baptizati sunt *Act.* 2.

SCHOLIUM II.

Primum dictum : *Licuit eligere Baptismum, vel Circumcisionem usque ad Pentecosten, quia ad legem non promulgatam nemo tenetur, et Baptismus usque tunc non fuit promulgatus*, et ponit alias duas rationes. Secundum : *Legalia non fuerunt statim post Pentecosten mortifera, quia Paulus post circumcidit Timotheum, et purificavit se.* Tertium : *Juste fuit Petrus a Paulo reprehensus, vel quia non conformabat se Ecclesiæ Gentium, vel quia dabat occasionem eis servandi legem, vel reputandi eam necessariam.* Vide Doct. in Oxon. hîc q. 4. art. 14. ubi fusius hoc explicat. Quartum : *Quando fuerunt legalia facta mortifera non satis constat, sed nunc talia esse definitum est cap.* Majores, de Baptismo.

6. Opinio D. Thom. 3. p. q. 66. a. 2. et 1. 2. q. 103. art. 3. A passione Christi usque ad Pentecosten Bapt. non cadebat sub præcepto.

De tempore vero medio, scilicet a Passione Christi usque ad promulgationem Baptismatis Pentecostes, utrum Baptismus tunc cadebat sub præcepto, vel Circumcisio, dubium est. Et dicunt hîc quidam, quod Baptismus cadebat, illo tempore medio sub præcepto. Sed hoc non video, quia nullus tenetur ad legem aliquam aliter nunc quam prius, nisi lex se habeat aliter ad eum nunc quam prius, ut quia modo promulgata, et prius non Apostoli in isto tempore medio a passione Christi usque ad Pentecosten, quando primo prædicare cœperunt, vel non prædicabant in publico institutionem Baptismi, sed expectabant promissionem de adventu Spiritus sancti factam eis a Christo, Lucæ ultimo: *Sedete hîc quousque impleamini Spiritu ex alto*, ad confirmandum vos ; vel si fecerunt fœdus, hoc fuit per modum consilii; ergo homines non magis tenebantur de necessitate illo tempore medio ad susceptionem Baptismi quam prius, et ideo totum illud tempus medium a termino, a quo fuit promulgatus Baptismus a Christo, fuit per modum consilii.

Sed quando incipiebat ejus promulgatio per modum præcepti? dico quod in Pentecoste, postquam recipiebant Spiritum sanctum, et tunc tenebantur omnes ad ejus susceptionem, quia quandocumque, et cujuscumque homini, vel civitati fit promulgatio alicujus præcepti, de-

bet esse facta per servum authenticum, de quo certum est, et per signa evidentia constat quod est servus Christi, omnes alii, quibus fit illa promulgatio, obligantur ad illud, Sed post Pentecostem promulgabatur ab Apostolis præceptum de Baptismo, sequentibus signis evidentibus ad credendum quod fuerunt servi Christi authentici, quia fecerunt miracula, quæ sunt signa fidei evidentissima; primo inter Judæos, qui fuerunt in Jerusalem, qui disperserunt et persequebantur eos, expellentes ab una civitate in aliam; deinde prædicabant verbum et institutionem Baptismi esse necessariam ad salutem aliis civitatibus magis remotis; deinde omnibus tam Gentibus quam Judæis, et longum tempus transiit antequam ejus promulgatio ad universas mundi partes magis distantes perveniret, et ideo si ad aliquem nondum pervenerit, quod non credo esse verum, quia non est pars mundi, in qua non promulgatum sit præceptum de Baptismo, quia aliter non complevissent Apostoli præceptum, Marci. 16. *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ, baptizantes eos*, etc. Si enim præceptum de Baptismo non sit alicui patriæ, vel civitati, loco, vel personæ divulgatum, illi, quibus nunquam facta fuit talis promulgatio, ad ejus susceptionem non tenentur, sed salvabuntur in lege naturæ, vel lege scripta, cujusmodi sunt illi, qui clauduntur inter montes, ad quos non possunt evangelizantes Dei verbum pervenire, si qui tales sint.

Miracula sunt signa nostræ fidei.

Etiam post bapt. possunt aliqui salvari in lege naturæ, vel scripta.

Sic ergo patet quomodo promulgatio de præcepto Baptismi obligat ad ejus susceptionem, et quando incepit obligare.

Sed ad quid obligavit promulgatio Baptismi per modum consilii? Dico quod obligavit omnes, quibus promulgabatur ad non contemptum. Sed statutum, vel præceptum alicujus dupliciter potest contemni: Uno modo negative, quia non observatur; alio modo contrarie, quia impeditur et reprobatur tanquam stultum, malum et inane. Consilium primo modo non contemnitur, quia non observatur, quia nullus tenetur de necessitate ad ejus observationem inquantum consilium; sed consilium contemnitur secundo modo, inquantum tanquam irrationale, et malum reprobatur et deridetur. Quem contemptum credo esse peccatum mortale, quia non video quod possum contemnere, et ponere, et reprobare consilium, tanquam malum et fatuum, nisi contemnam et reprobem consulentem, ut hujusmodi, et ideo consultius esset nolentes vivere secundum consilium Christi, permittere eis conservari in pace, et implorare eis pie auxilium apud Deum, quam eos opprobriis et falsis opinionibus infestare. Quod enim ipsi portare nolunt, permittant alios, qui promptius divinis consiliis acquiescunt.

Consilium Dei obligat ad non contemnendum. Duplex contemptus præcepti, vel consilii.

Præceptum autem utroque modo contemnitur, et quando non servatur, et quando reprobatur, quod non contingit fieri, nec servando, vel reprobando sine peccato mortali, quia qui contemnit mandatum, similiter et mandantem. Verumtamen præceptum humanum potest in casu secundo modo contemni et derideri ab eo cui imponitur. Subditus enim

Præceptum obligaret ad observan-

non tenetur de necessitate habere falsam opinionem de Prælato suo; ergo si ipse stultas et fatuas leges facit, potest et legem et mandantem contemnere, et quod eas revocet, ut infirmas, firmiter laborare. Non tamen debet inferior primo modo contemnere præceptum superioris, id est, non observando ea quæ præcipiuntur ab eo, quia quamdiu subditus est, tenetur in omnibus obedire, quæ non immediate sunt contra Deum et bonos mores. Dico ergo quod illa obligatio omnes obligavit ad non contemnere secundo modo; secunda autem tam ad non contemnere primo modo quam secundo. Unde dico quod omnes ad quos pervenit promulgatio, tenentur ad susceptionem ejus.

Præceptum hominis quandoque contemnendum.

8.

Lex Domini sancta et immaculata.

Quantum ad tertium articulum de circumcisione in comparatione ad Baptismum, dicunt quidam, ac si circumcisio simpliciter erat mala, et similiter sacrificia ejus. Sed istud redundat in Deum, quia Deus nunquam statuit aliquam legem, quin esset bona et sancta, et meritoria illis, qui observarent illam, quia aliter non vituperarentur non observantes eam, nec præmiarentur observantes eam.

Sed dices, si lex Judæorum fuit bona, ergo Christus gratis mortuus est, et sine causa, quia non est mortuus nisi ut cessarent ista legalia, et plene pateret homini via ad salutem; si ergo ista via sit bona ad salutem, gratis et sine causa Christus mortuus est.

Dico ergo quod lex ista Mosaica fuit bona, inquantum opera ejus fiebant in fide venturi, sicut opera legis nostræ fiunt in fide illius, qui jam venit. Unde ab eodem, a quo ut jam incarnato et passo habuerunt et habent Sacramenta nostra efficaciam, ab illo habuerunt Sacramenta veteris legis efficaciam, ut incarnando, et ideo fuit eis lex eorum bona et rationabilis, et magis rationabilis eis quam nostra, propter ruditatem eorum, et duritiam in spiritualibus ad credendum. *Venit enim Deus*, secundum Augustinum, *temporibus congruis administrare medicamenta, et quia populus iste pronus erat ex minima carnalitate sua ad idololatriam, maluit illas sibi sacrificari victimas, quam Dæmoni.*

Augustinus.

Dices quod mors animalis non placet Deo, quia ejus mors et immolatio non est bona.

Mors, et immolatio animalis in veteri lege cur bona, et Deo accepta.

Respondeo, licet mors et immolatio animalis inquantum est privatio vitæ formaliter non sit bona, tamen in quantum imponebatur a Deo ad signandum verum Sacramentum mortis Christi, in quo offerebatur, sicut agnus immaculatus filius Dei suo Patri, sic maxime fuit accepta Deo pro munere et obsequio gratissimo, et solummodo adæquato.

9.

Excellentia Bapt. super circumcisionem.

Licet ergo Circumcisio erat bona, tamen in adventu boni et nobilioris et efficacioris remedii, ut Baptismi, debuit cessare. Baptismus enim est remedium melius et nobilius, quia commune remedium est, cum extendat se ad utrumque sexum, non sic Circumcisio; est etiam in communiori materia; est etiam remedium plenius, quia pleniorem et majorem gratiam confert in virtute Passionis Christi jam exhibitæ, quam Circumcisio, cujus virtus erat a Passione Christi prævisa et præcredita exhiberi. Est etiam Sacramentum faci-

bet esse facta per servum authenticum, de quo certum est, et per signa evidentia constat quod est servus Christi, omnes alii, quibus fit illa promulgatio, obligantur ad illud, Sed post Pentecostem promulgabatur ab Apostolis præceptum de Baptismo, sequentibus signis evidentibus ad credendum quod fuerunt servi Christi authentici, quia fecerunt miracula, quæ sunt signa fidei evidentissima; primo inter Judæos, qui fuerunt in Jerusalem, qui disperserunt et persequebantur eos, expellentes ab una civitate in aliam; deinde prædicabant verbum et institutionem Baptismi esse necessariam ad salutem aliis civitatibus magis remotis; deinde omnibus tam Gentibus quam Judæis, et longum tempus transiit antequam ejus promulgatio ad universas mundi partes magis distantes perveniret, et ideo si ad aliquem nondum pervenerit, quod non credo esse verum, quia non est pars mundi, in qua non promulgatum sit præceptum de Baptismo, quia aliter non complevissent Apostoli præceptum, Marci. 16. *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ, baptizantes eos*, etc. Si enim præceptum de Baptismo non sit alicui patriæ, vel civitati, loco, vel personæ divulgatum, illi, quibus nunquam facta fuit talis promulgatio, ad ejus susceptionem non tenentur, sed salvabuntur in lege naturæ, vel lege scripta, cujusmodi sunt illi, qui clauduntur inter montes, ad quos non possunt evangelizantes Dei verbum pervenire, si qui tales sint.

Miracula sunt signa nostræ fidei.

Etiam post bapt. possunt aliqui salvari in lege naturæ, vel scripta.

Sic ergo patet quomodo promulgatio de præcepto Baptismi obligat ad ejus susceptionem, et quando incepit obligare.

Consilium Dei obligat ad non contemnendum. Duplex contemptus præcepti, vel consilii.

Sed ad quid obligavit promulgatio Baptismi per modum consilii? Dico quod obligavit omnes, quibus promulgabatur ad non contemptum. Sed statutum, vel præceptum alicujus dupliciter potest contemni: Uno modo negative, quia non observatur; alio modo contrarie, quia impeditur et reprobatur tanquam stultum, malum et inane. Consilium primo modo non contemnitur, quia non observatur, quia nullus tenetur de necessitate ad ejus observationem inquantum consilium; sed consilium contemnitur secundo modo, inquantum tanquam irrationale, et malum reprobatur et deridetur. Quem contemptum credo esse peccatum mortale, quia non video quod possum contemnere, et ponere, et reprobare consilium, tanquam malum et fatuum, nisi contemnam et reprobem consulentem, ut hujusmodi, et ideo consultius esset nolentes vivere secundum consilium Christi, permittere eis conservari in pace, et implorare eis pie auxilium apud Deum, quam eos opprobriis et falsis opinionibus infestare. Quod enim ipsi portare nolunt, permittant alios, qui promptius divinis consiliis acquiescunt.

Præceptum obligaret ad observan-.

Præceptum autem utroque modo contemnitur, et quando non servatur, et quando reprobatur, quod non contingit fieri, nec servando, vel reprobando sine peccato mortali, quia qui contemnit mandatum, similiter et mandantem. Verumtamen præceptum humanum potest in casu secundo modo contemni et derideri ab eo cui imponitur. Subditus enim

non tenetur de necessitate habere falsam opinionem de Prælato suo; ergo si ipse stultas et fatuas leges facit, potest et legem et mandantem contemnere, et quod eas revocet, ut infirmas, firmiter laborare. Non tamen debet inferior primo modo contemnere præceptum superioris, id est, non observando ea quæ præcipiuntur ab eo, quia quamdiu subditus est, tenetur in omnibus obedire, quæ non immediate sunt contra Deum et bonos mores. Dico ergo quod illa obligatio omnes obligavit ad non contemnere secundo modo; secunda autem tam ad non contemnere primo modo quam secundo. Unde dico quod omnes ad quos pervenit promulgatio, tenentur ad susceptionem ejus.

Præceptum hominis quandoque contemnendum.

8.

Lex Domini sancta et immaculata.

Quantum ad tertium articulum de circumcisione in comparatione ad Baptismum, dicunt quidam, ac si circumcisio simpliciter erat mala, et similiter sacrificia ejus. Sed istud redundat in Deum, quia Deus nunquam statuit aliquam legem, quin esset bona et sancta, et meritoria illis, qui observarent illam, quia aliter non vituperarentur non observantes eam, nec præmiarentur observantes eam.

Sed dices, si lex Judæorum fuit bona, ergo Christus gratis mortuus est, et sine causa, quia non est mortuus nisi ut cessarent ista legalia, et plene pateret homini via ad salutem; si ergo ista via sit bona ad salutem, gratis et sine causa Christus mortuus est.

Dico ergo quod lex ista Mosaica fuit bona, inquantum opera ejus fiebant in fide venturi, sicut opera legis nostræ fiunt in fide illius, qui jam venit. Unde ab eodem, a quo ut jam incarnato et passo habuerunt et habent Sacramenta nostra efficaciam, ab illo habuerunt Sacramenta veteris legis efficaciam, ut incarnando, et ideo fuit eis lex eorum bona et rationabilis, et magis rationabilis eis quam nostra, propter ruditatem eorum, et duritiam in spiritualibus ad credendum. *Venit enim Deus*, secundum Augustinum, *temporibus congruis administrare medicamenta, et quia populus iste pronus erat ex minima carnalitate sua ad idololatriam, maluit illas sibi sacrificari victimas, quam Dæmoni.*

Augustinus.

Dices quod mors animalis non placet Deo, quia ejus mors et immolatio non est bona.

Mors, et immolatio animalis in veteri lege cur bona, et Deo accepta.

Respondeo, licet mors et immolatio animalis inquantum est privatio vitæ formaliter non sit bona, tamen in quantum imponebatur a Deo ad signandum verum Sacramentum mortis Christi, in quo offerebatur, sicut agnus immaculatus filius Dei suo Patri, sic maxime fuit accepta Deo pro munere et obsequio gratissimo, et solummodo adæquato.

9.

Excellentia Bapt. super circumcisionem.

Licet ergo Circumcisio erat bona, tamen in adventu boni et nobilioris et efficacioris remedii, ut Baptismi, debuit cessare. Baptismus enim est remedium melius et nobilius, quia commune remedium est, cum extendat se ad utrumque sexum, non sic Circumcisio; est etiam in communiori materia; est etiam remedium plenius, quia pleniorem et majorem gratiam confert in virtute Passionis Christi jam exhibitæ, quam Circumcisio, cujus virtus erat a Passione Christi prævisa et præcredita exhiberi. Est etiam Sacramentum faci-

lius suscipienti, nunquam enim potest nocere susceptio, quia nullum infligit dolorem, nec parvulo, nec adulto, quia aqua tepida, quæ est conveniens materia Baptismi, magis videtur alleviare quam gravare, et ideo balneantur pueri in aqua calida. Circumcisio fuit suscipientibus multum difficilis, et dolorem magnum infligebat, et hæc erat causa, quare non circumcidebant filii Israel parvulos suos annis quadraginta octo, quibus transibant per desertum; ex lege enim habebant, quod per tres dies requiesceret circumcisus, et maxime die tertia, quia illa die fuit dolor vehementior, et ideo isto die interfecerunt filii Jacob viros Sichem, noviter circumcisos, propter nefas, quod fecit filius Sichem cum Dina sorore eorum. Filii autem Israel proficiscentes per desertum nescierunt quando moverent tabernacula, et ideo ne propter nimium dolorem impedirentur circumcisi eorum ab itinere, ideo noluerunt eos circumcidere. Sed Baptismus excellebat circumcisionem in istis tribus, et ideo juste debuit sibi cedere, et totaliter, quia non sunt duo totaliter remedia ad salutem, ut probatum est superius.

Quare filii Israel non circumcidebant parvulos dum transirent desertum.

10. *De cessatione circumcisionis duæ opiniones.*

Quo tempore cessavit Circumcisio? Hic dicitur, quod fuit simpliciter necessaria ad salutem usque ad Passionem Christi, quo tempore cadebat Baptismus sub concilio, quia usque ad Passionem Christi habuit efficaciam Circumcisio, et Sacramenta legis veteris, ut prius probatum est, quia in Cœna comedit Christus cum discipulis suis agnum, quod fuit opus illius legis. Sed post mortem dicunt quidam quod susceptio circumcisionis erat mala et illicita.

Quidam sobrius loquentes, dicunt ipsam fuisse licitam, sed non valere ad salutem aliquo modo, quia Salvator appropinquante morte sua dixit, *consummatum est*, Joann. 19.

Et si tunc quæratur ab eis quomodo salvabantur pueri Judæorum, si Circumcisio erat inutilis, et Baptismus totaliter innovatus, quia adhuc non erat promulgatus, nisi per modum consilii, qui non ad eos pervenerat. Dicunt quod tunc salvabantur in fide parentum, sed post promulgationem Baptismi, Circumcisio erat omnino pestifera et mala.

11. *Refelluntur prædictæ opiniones.*

Sed ista non videntur mihi esse vera. Primum non, quia si illo tempore Baptismus promulgabatur, sicut per modum consilii, ante scilicet passionem Christi, si prædicasset Baptismum Petrus, et aliquis Judæus credidisset, et baptizasset filium suum non circumcisum, et statim moreretur puer baptizatus, certum est quod salvaretur, quia aliter non daret gratiam Baptismus Christi, nec auferret peccatum originale, quod falsum est secundum omnes, quia illam virtutem habuit a tempore suæ institutionis; ergo tunc Circumcisio non fuisset tota ad salutem.

Puer baptizatus ante passionem non circumcisus salvaretur.

12. *Licite uti poterant baptismo, et circumcisione pro aliquo tempore.*

Item, præceptum de Baptismo aquæ apud omnes, apud quos erat promulgatus, totaliter revocabat Circumcisionem; ergo institutio vel concessio de Baptismo suscipiendo, ut quando fuit sub consilio, licentiavit non servare Circumcisionem. Consequentia patet, quia sicut præceptum de una lege revocat aliam,

ita ejus concessio est licentia non servandi aliam. Patet in statutis et legibus humanis.

12. Licite uti poterant Baptismo, et circumcisione pro aliquo tempore.

Ideo quantum ad istum articulum, dico quod ante passionem Christi, nec post, usque ad promulgationem præcepti de Baptismo, nec Baptismus, nec Circumcisio erant simpliciter ad salutem necessaria, sed tantum alterum istorum sub distinctione, vel scilicet circumcidi vel baptizari ; neutrum enim tunc cadebat sub præcepto. Et ideo potuerunt utroque divisim licite uti, dummodo neutrum contemneretur usque ad plenam promulgationem præcepti de Baptismo.

Judæi ad Baptismum, et Circumcisionem non aliter se habebant post passionem usque ad Pentecosten quam ante.

Contra illud etiam, quod dicitur quod post passionem Christi erat Circumcisio pestifera et illicita, arguo sic : Nullus aliter se habet ad legem aliquam nunc quam prius, nisi quia est sibi promulgata ; sed post passionem Christi antequam Apostoli prædicaverunt Baptismum, non fuit aliter Sacramentum Baptismi promulgatum multis, quam ante passionem ; ergo non aliter obligabantur tunc quam prius. Apostoli etiam ante Pentecosten, ut dictum est, non prædicaverunt Baptismum publice, vel si sic, non nisi per modum consilii, quod non observare licebat, licet non reprobare.

Item, quod Circumcisio habuit vim vel efficaciam obligandi, vel medendi, patet per Bedam *in cap.* 2. *Lucæ*, et ponitur in littera distinct. 1. *Qui nunc per Evangelium suum clamat terribiliter et salubriter, nisi quis renatus,* etc. (*terribiliter* dicitur propter arctam obligationem, et *salubriter,* quantum scilicet ad efficaciam medendi), *ipse dudum clamabat per suam legem : Anima, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit ipsa de populo suo.* Sed Circumcisio habuit vim vel efficaciam obligandi quemlibet, quousque revocaretur per auctoritatem istam, et per præceptum Domini ad Abraham de Circumcisione ; ergo per idem præceptum habuit vim medendi quousque revocaretur. Non legitur autem quod Christus voluit eam revocari statim post passionem suam ; ergo semper habuit efficaciam medendi usque ad ejus revocationem, quantumcumque fuerit dilata.

Item, Judæus in aliquibus partibus nihil sciens de passione Christi, nec de promulgatione Baptismi, teneretur ex lege circumcidere parvulum suum de necessitate salutis, ut puer salvaretur ; sed per te Circumcisio fuit omnino illicita et pestifera post mortem Christi ; ergo tunc tenebatur habere falsam et pestiferam opinionem, scilicet quod non esset necessaria ad salutem tunc temporis, sed esset illicita et pestifera.

Nunquam Deus reliquit hominem absque remedio ad salutem.

Item, a tempore lapsus non reliquit Deus homines sine adjutorio vel remedio aliquo ad salutem ; sed Judæus nesciens post passionem Christi plusquam ante præceptum Dei de Baptismo suscipiendo esse remedium contra peccatum originale, quia nullus hoc sibi prædicavit, scit autem Circumcisionem esse hujusmodi remedium ex lege ; ergo vel non est via ad salutem, vel potest circumcidere puerum, et sic eum salvare.

Dico ergo ad hunc articulum,

sicut ad præcedentem, quod quousque Sacramentum Baptismi fuit promulgatum, non tenebatur aliquis ad illud suscipiendum magis post passionem quam ante, nec post ejus divulgationem per modum consilii, tenebatur quis necessitate absoluta ad Circumcisionem, neque ad Baptismum, sed sub disjunctione ad istam, vel ad Baptismum, quousque unum istorum per modum præcepti divulgaretur.

13. Quod etiam dicitur, Circumcisionem esse pestiferam et illicitam post mortem Christi, et Baptismum promulgatum, videtur aperte contra Scripturam sanctam. Paulum enim circumcidere Timotheum patet *Act.* 4. et tamen satis præceptum de Baptismo fuit promulgatum.

Dices quod hoc fecit propter scandalum Judæorum vitandum, qui nondum erant in fide firmati. Hoc nihil est, quia, ut habetur extra de reg. Jur. *utilius scandalum permittitur, quam veritas taceatur.*

Item, illud scandalum est scandalum Pharisæorum, de quo dixerunt discipuli ad Christum, Matth. 15. *Nescis quod Pharisæi audito hoc verbo scandalizati sunt,* et ipse respondit, *sinite eos, cæci sunt,* etc. et sequitur, *plantatio quam non plantavit Pater meus, eradicabitur* quia scandalum illud fuit de opere bono ; ergo si tunc circumcidere fuit pestiferum et malum, sequitur quod propter nullum scandalum deberet fieri, nec potest fieri sine peccato mortali.

Si dicas, quod Evangelium non fuit tunc temporis promulgatum, hoc primo est contra textum plane in Actibus Apostolorum, ut patet intuenti.

Item secundo, postquam circumciderat Timotheum, ascendit Paulus Jerosolymam, et purificavit se exercendo in se opus legis, etiam post Evangelium promulgatum, quia post tertium Concilium celebratum inter Apostolos. Unde dixit Jacobo : *Vides quot millia hominum facti sunt æmulatores leges, et obtulit ipsemet Sacrificium.* Non obstante ergo quod Evangelium erat prius promulgatum, adhuc exercuit in se et in aliis opus legis.

14. *Difficilis objectio, cui in scripto Oxoniensi plenius satisfacit.*

Sed dices quod peccavit mortaliter, quia ipse reprehendit Petrum cogentem alios judaizare, quia reprehensibilis erat secundum Paulum *ad Gal.* 2. tamen ipse judaizavit purificando se, et offerendo sacrificia, et etiam circumcidendo Timotheum, nec excusatur quasi vitasset scandalum Judæorum, quia non obstante scandalo eorum in facie restitit Petro, qui fecit eos judaizare.

Respondeo, sicut tunc temporis aliqua dissensio inter illos Apostolos erat de illis, ita et postea erat aliqualis dissensio inter duos Doctores Augustinum et Hieronymum, quorum unus tenuit cum uno, et alius cum alio, et omnes modo sunt simul in cœlo. Teneo tamen cum Augustino quod Apostolus Paulus nullum mendacium fecit, etiam officiosum, nec jocosum, quando dixit Petrum esse reprehensibilem, et tamen ipsemet in se et aliis idem opus exercuit, quia sicut dicit Augustinus epist. 19. ad Hieronymum : *Si unum mendacium qualecumque inventum fuerit in Ca-*

Si admittatur, vel jocosum mendacium in Scriptura tota corruit.

none, tota auctoritas Canonis infirmata esset, nec aliqua auctoritas ejus adducenda esset ad testificandum aliquam veritatem, quia diceret adversarius, quia ratione hoc esset falsum, et mendacium, eadem ratione et totum residuum esset suspectum, quia non majorem auctoritatem habet totus Canon quam ejus pars. Et ideo quæcumque fuerunt verba Apostolorum inter se, in quantum homines poterant peccare, tamen inquantum dictatores et instrumenta Spiritus sancti, non est credendum aliquem illorum falsum dixisse vel scripsisse ; et ideo nullum mendacium scripsit Paulus in hoc quod dixit Petrum esse reprehensibilem. Multa tamen mendacia et falsa potuit scribere per modum narrantis et recitantis talia historialiter et materialiter, ut Joannes scripsit cap. 10. *Dæmonium habes* ; sed nullo modo per modum dictantis et scribentis, quia ut sic, erat instrumentum Spiritus veritatis, qui docet omnem veritatem. Quare autem fuerit reprehensibilis Petrus, et Paulus non, quære alibi *.

* In Oxon. hic a n. 13. Non exstat quando legalia cœperunt esse illicita.

Teneo ergo quod non fuit malum, nec pestiferum circumcidi post mortem Christi, et divulgationem Baptismi, nec tunc lex Circumcisionis erat simpliciter revocata a Christo, vel Apostolis, quia hoc non legitur ; et ideo tempus revocationis ejus nescitur, quia forte Historiographi cessaverunt prius scribere, quam esset revocata. Credendum tamen est quod Christus eam per Apostolos suos revocavit, licet tempus revocationis ejus per Scripturam historiæ ad nos non venerit, quia non ita diu duravit Scriptura historialis, et usque ad certum tempus permisit eam currere cum Baptismo, etiam post promulgationem, ut sepeliretur Synagoga cum honore.

15. Quæstionis resolutio.

Unde dico ad formam quæstionis, quod sola institutio Baptismi non evacuavit Circumcisionem, nec etiam ejus promulgatio facta per modum prædictum statim eam revocavit, tamen Circumcisio non erat tunc necessaria, sed tantum Baptismus ; modo autem quia simpliciter est revocata, licet tempus ejus non legatur in Scriptura, quia non tantum continuaverunt historiam scribentes, simpliciter est illicita, et ab Ecclesia contemnenda, juxta cap, *Majores*, de Baptismo et ejus effectu, quod non est verisimile, nisi contemnentes per revelationem, vel aliquo alio modo certo scivissent eam esse revocatam a Deo.

Ad argum. primum.

Ad primam rationem, dicendum quod in lege ista quædam erant moralia, quædam judicialia. Quantum autem ad moralia non venit Christus solvere legem, sed perficere et adimplere. Unde dixit discipulis, Matth. 5. *Audistis quod dictum est antiquis : Diliges amicum, et odio habebis inimicum; ego autem dico,* rectificando et perficiendo moralia, *diligite inimicum vestrum, benefacite his, qui oderunt vos.* Judicialia vero non manent, nisi propter majorem pacem habendam in gubernatione Reipublicæ, quæ non esset, nisi daretur *dens pro dente, et oculus pro oculo*, etc. ut habetur *Exod.* 21. *et Levit.* 24. quæ judicialia non obligant nos ex institutione antiquæ legis tantum, et a Deo, sed ex nova institutione eorum.

Sed contra, soluto fundamento

solvitur ædificium ; Circumcisio fuit in antiqua lege quasi fundamentum omnium Sacramentorum legalium ; ergo ipsa cessante debuerunt moralia omnia quasi illi superædificata cessare.

Qualiter fuerit Circumcisio fundamentum Sacramentorum veteris legis.

Respondeo, fundamentum proprie dicitur illud, cui aliquid innititur ut principale ejus, et sic charitas et fides sunt fundamenta totius vitæ spiritualis ; et sumendo isto modo *fundamentum*, nunquam fuit solutum fundamentum legis, nec novæ, nec antiquæ. Eadem enim fides, quam nos habemus de Christo jam mortuo, habuerunt ipsi de illo morituro ; charitas etiam nunquam excidit, et ideo virtutes, quibus anima fit grata Deo, et sibi reconciliatur, nunquam cessaverunt.

Circumcisio qualiter fundamentum Sacramentorum veteris legis.

Alio modo *fundamentum* sumitur proprie pro primo inter alia, et hoc primitate originis, et tantum isto modo dicetur Circumcisio fundamentum Sacramentorum veteris, sicut modo dicitur Baptismus fundamentum Sacramentorum novæ legis.

16. Ad secundum. Quomodo Circumcisio fuit data in fœdus sempiternum.

Ad aliam, dico quod Circumcisio data fuit in fœdus sempiternum in se, vel in remedio sibi æquipollente, sicut Testamentum novum dicitur sempiternum in se, vel in suo æquivalente, quia nullum aliud sibi succedit, nisi in patria, ubi cessabit, et aliud nobilius dabitur secundum plenam æquipollentiam.

Ad tertium.

Ad tertiam, dico quod multa facta sunt per Christum et Apostolos ejus, quæ non sunt scripta, et certum est Circumcisionem ab Ecclesia esse plene revocatam, et penitus cuilibet illicitam ; ergo probabile est ipsam per aliquem Apostolum, vel aliquem servum Christi authenticum esse revocatam, licet tempus revocationis non exprimatur. Quod autem duravit tantum Circumcisio post divulgationem Baptismi, hoc fuit ut cum honore Synagoga sepeliretur, quod non fuisset factum, si statim fuisset revocata.

DISTINCTIO IV.

DE IIS QUIBUS CONFERRI DEBEAT BAPTISMUS.

QUÆSTIO I.

Utrum parvuli sint baptizandi?

August. *lib.* 6. *contra Julian. cap.* 5. Conc. Milevit. secundum. Lateranen. cap. *Majores, de Baptism.* Trident. *sess.* 6. *de peccat. orig. et sess.* 7. *can.* 12. Alens. 4. *part. quæst.* 17. *membro* I. Alens. *hic* 2. *part. art.* 2. *quæst.* I. *memb.* I. D. Bonavent. *hic* 2. *part. art.* 2. *quæst.* I. *et* 2. Richard. *art.* I. *quæst.* 2. D. Thom. *quæst.* 6. *et* 3. *part. quæst.* 69. *art.* 6. Coccius late *tom.* 2. *sect.* 5. *art.* 6. Suarez 3. *part.* 3. *tom. disp.* 25. Bellarm. *lib.* I. *de Baptism. cap.* 8. Vide Scot. *in Oxon. hic.*

1\. Circa distinctionem quartam, in qua determinatur de suscipiente Baptismum, primo quæritur de parvulis baptizandis. Secundo, de adultis. Tertio, de suscipiente Baptismum in communi.

Argum. primum. Circa primum quæruntur tria: Primum, *utrum parvuli sint baptizandi?* arguitur quod non. Baptismus est remedium contra peccatum; parvuli non habent peccatum, quia secundum Augustinum de vera Religione, *peccatum adeo est voluntarium, quod si non esset voluntarium, non esset peccatum;* pueri non habent usum liberi arbitrii; ergo, etc.

Secundum. Item, Matth. ult. *Qui non crediderit, condemnabitur*; pueri non habent actum credendi, ergo si baptizantur, nihil eis prodest Baptismus.

Ratio ad opposit. Contra, Augustinus de fide ad Petrum cap. 27. et de consec. d. 4. cap. 3. *Firmissime tene parvulos, qui vel in uteris matrum vivere incipiunt*, etc. *et sine Sacramento Baptismi de hoc sæculo transeunt, æterno supplicio puniendos, quia originale peccatum in carnali conceptione contraxerunt.*

QUÆSTIO II.

Utrum parvuli baptizati recipiant effectum Baptismi?

Vide Doctores citatos in quæst. antecedenti, et Conc. Florent. in Decreto Eugenii.

2\. Argumentum, primum. Secundo quæritur: *Utrum parvuli baptizati recipiant effectum Baptismi?* Arguitur quod non, quia effectus Baptismi est gratia; parvuli non recipiunt gratiam, quia gratia non infunditur sine fide, quia *sine fide impossibile est Deo placere, Hebr.* 2. et ipsi non recipiunt fidem, quia habens habitum potest uti illo cum voluerit, saltem cum pervenerit ad usum rationis; sed cum pervenit parvulus ad ætatem adultam, et usus fuerit ratione, non potest exire in actum credendi arti-

culos fidei magis quam si nunquam fuisset baptizatus ; ergo. Nec faciliter etiam credit per habitum fidei infusum sibi in Baptismo magis quam alius non baptizatus ; ergo parvuli non recipiunt fidem, nec per consequens effectum Baptismi.

Confirmatur minor, quia ad Rom. 10. *fides est ex auditu* ; nulli ergo datur fides, nisi illi qui est docibilis secundum auditum, cujusmodi non sunt parvuli.

Item, secundo confirmatur ista minor sic : Si Deus modo infunderet alicui habitum Geometriæ occurrentibus phantasmatibus terminorum Geometralium, posset exire in actum Geometriæ ; ergo a simili, si Deus infundat fidem parvulo, ipso postea habente usum rationis, occurrentibus phantasmatibus de aliquo articulo fidei, potest exire in actum credendi, et ita occurrentibus phantasmatibus istius articuli, *mortui resurgunt*, sine alia ulteriori informatione crederet, quod falsum est, quia nullus invenitur talis, imo quantumcumque habeat habitum fidei, nisi aliunde informetur, semper judicabit oppositum esse verum.

Confirmatur tertio eadem minor sic : Qui non aliter se habet ad agendum, quam alius, nullum habitum habet, quem non habet alius ; sed puer baptizatus se aliter non habet ad credendum, quam puer non baptizatus, quia non facilius inclinatur ad actum credendi per informationem, quam alius, cæteris paribus, nec etiam difficilius dissentit hæresibus, quam puer non baptizatus, vel si ipse non esset baptizatus. Patet experimentaliter.

Argumentum secundum.

Ad principale arguo secundo sic : Quicumque recipit effectum gratiosum, Deo prius conjungitur, quia non dat gratiam non volenti, et indisposito, et disjuncto ab eo ; sed conjunctio non fit cum Deo, nisi per fidem, *ad Rom.* 5. ergo si non habeatur fides, non conjungitur sibi per gratiam, et per consequens non recipiunt effectum Baptismi.

Ratio ad opposit.

Contra, Augustinus in Enchirid. cap. 34. et de consecr. dist. 4. *A parvulo recenter nato usque ad decrepitum senem, sicut nullus prohibetur a Baptismo, ita nullus est, qui non moriatur peccato in Baptismo* ; sed nullus moritur peccato, nisi recipiat gratiam ; ergo, etc.

QUÆSTIO III.

Utrum parvulus in utero matris possit baptizari ?

Alens. 4. *part. quæst.* 17. *membro* 2. D. Bonavent. *dist.* 6. *part.* 2. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. D. Thomas *quæst.* 1. *art.* 1. *et* 3. *part. quæst.* 68. *art.* 11. Suarez *ibi. disp.* 27. *sect.* 3. et omnes negant contra Cajet. *ibid.*

3. Argumentum primum.

Arguitur quod sic. Donum Dei est perfectius, quam peccatum Adæ ; peccatum illud transfunditur a matre in filium, dum est in ventre matris suæ, quia in Adam omnes facti sumus rei ; si ergo donum Dei conferatur matri, cum sit perfectius et efficacius, potest purgare matrem, et similiter filium ejus in utero.

Secundum

Item, si puella manumittitur, et filius ejus in utero manumittitur ; ergo si mulier liberatur a servitute, et filius ejus similiter in utero existens ; ergo si mater liberatur a peccato, et filius ejus in utero, et ita

non indiget Baptismo, cum natus fuerit.

Tertium.

Item, ad Rom. 11. *Si radix sancta, et rami*, et si arbor sancta, et fructus ; et cum filius sit fructus matris, ergo mater si sit sancta, et filius, et per consequens sanctificatio matris sufficit ad sanctificationem filii.

Ratio ad opposit.

Contra, Apostolus 1. Cor. 15. *Non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale ;* ergo prius nascitur homo corporaliter quam spiritualiter.

Item, Isidorus de summo bono : *Qui natus non est, renasci non potest.*

SCHOLIUM I.

Parvulos esse baptizandos est de fide contra Pelag. ita Doctores citati pro quæst. I. Ad secundam quæstionem, de fide est parvulos recipere effectum Baptismi, et gratiam. Ita DD. citati et Concilia.

4.

Parvulos esse baptizandos.

Ad primam quæstionem, dico quod error Pelagii erat, quod in parvulis non erat peccatum originale, et per consequens quod non sunt necessario baptizandi, cujus errorem improbat Magister *distinct.* 30. *libri* 2. Et ideo hoc fugiens dico oppositum, quod quia contrahunt peccatum originale a parentibus secundum Scripturam, sicut in lege veteri fuit Circumcisio remedium contra illud peccatum, ita modo Baptismus.

Ad argum. 1. quæst. Peccatum originale non est voluntarium ei in quo est, et qualiter contrahatur.

Ad primum in oppositum, dico quod peccatum originale est voluntarium, non in contrahente illud, sed in primo parente, qui peccavit peccato actuali, quod nobis est originale ab eo ortum ; ipse enim in principio non tantum accepit gratiam pro se, sed etiam pro omnibus aliis, qui nati essent ex eo per naturalem propagationem ex semine, et ideo ipso peccante omnes facti sunt filii mortis, et præceptorum Dei transgressores, et sic in ipso omnes peccaverunt, sicut dicitur *in* 2. *libro dist.* 30.

Ad secundum.

Ad illud Matth. 2. *qui non crediderit*, etc. intelligitur de adultis ; patet per præcedens, cum dicitur, *qui vero crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.* Baptizari credendo non est nisi adulti. Aliter potest dici, quod qui non crediderit, nec actu, nec habitu, nec in se, nec in alio, condemnabitur, ut qui nec confessionem fidei per actum interiorem, nec exteriorem, nec habitum fidei sui, vel parentum habuerit, *quia sine fide*, sic vel sic, *impossibile est placere Deo.*

5.

Solutio 2. quæstionis. Non potest probari ratione naturali parvulum in Baptismo recipere gratiam.

Ad secundam quæstionem, dicendum quod tantum creditum est, et non potest naturali ratione ostendi, parvulum per Baptismum recipere gratiam, sicut nec probari potest aliqua ratione naturali aliquem habitum supernaturalem inesse animæ, nec per effectum generalem, nec specialem, quem quis experitur in se, vel alius in eo. Unde tantum creditum est per Baptismum peccatum originale dimitti, et per Baptismum gratiam conferri, nec potest naturali ratione declarari. Persuasio tamen ad hoc est talis : Deus statuit nulli offensam remittere, nisi quem acceptat ad vitam æternam, et ideo nullum modo sibi reconciliat, ei dimittendo peccatum, nisi justificando et conferendo gratiam ; nulli autem confert gratiam, nisi cui infundit fidem et gratiam ; statuit au-

tem cuilibet baptizato dare gratiam, nisi sit actualiter indispositus; indispositio autem in parvulo non potest esse ; ergo labes peccati originalis tollitur per Baptismum ; ergo confertur gratia et effectus Baptismi.

6. Ad argum. 1. quæstionis. Habitus cum potentia non est causa totalis intellectionis.

Ad primam rationem, dico quod fides infunditur. Et ad probationem, cum dicis, parvulus baptizatus perveniens ad ætatem adultam, et ad usum rationis, non magis exit in actum credendi, quam non baptizatus ; habitu autem potest quilibet uti cum vult. Dico quod nec habitus naturalis, nec supernaturalis est tota causa intellectionis, sive sufficiens principium intelligendi illud ad quod inclinat talis habitus naturalis, quia sive ponatur propter actum intelligendi, speciem intelligibilem necessario requiri, sive phantasma, adhuc ista non possunt in actum intelligendi, nisi objectum intelligibile moveat ad istum actum ; ergo nec habitus sufficit sine istis et objecto. Eodem modo de habitu supernaturali et infuso, ad hoc quod aliquis assentiatur objecto fidei, non sufficit habitus inclinans ad tale objectum, sed requiritur intelligibile illud præsentari intellectui, et aliud inclinans per informationem et doctrinam ad assentiendum objecto fidei. Habitus ergo fidei nonnihil facit, imo multa facit, cum habuerit alia quæ requiruntur, quia cum illis potest cooperari ad actum credendi cum vult, et ita potest illo uti cum voluerit, additis aliis requisitis. Qualiter autem cooperatur ad actum, sive ad modum actus, sive ad substantiam actus, dicitur *in lib.* 2. *in materia de habitibus* *.

* dist. 29.

Ad 2. confirmationem

Ad aliam confirmationem, cum dicitur quod intellectus potest Geometricare, et intelligere conclusiones Geometriæ occurrentibus phantasmatibus earum, ergo et similiter de credentibus.

Discrimen inter habitum supernaturalem et acquisitum.

Dico quod non est simile hinc et inde, quia intellectus solum in lumine naturali, sine quocumque alio habitu supernaturali, sive infuso, potest intelligere conclusione Geometriæ, quia potest apprehendere terminos, et videre necessariam habitudinem eorum, quia habitus ex quo generatur ex actibus, sequitur necessario notitiam terminorum principii et illationis necessariæ conclusionis, quæ est evidens ex se, ideo habitus iste non est necessarius omnino, quia termini naturaliter includunt principii notitiam, et eam ostendunt intellectui naturaliter. Illatio autem conclusionis ex principio omnibus est evidens. Primo ergo lumine naturali intellectus potest acquirere notitiam conclusionum cum habitu et sine habitu ; sed termini articulorum fidei, ut hujus : *Deus est trinus*, non ostendunt talem evidentiam hujus complexionis ; imo vero oppositum ostendunt, nisi homo aliter elevetur, et quantumcumque infundatur habitus fidei ad credendum, nisi occurrat aliud inclinans intellectum ad assentiendum, hîc non eliciet actum credendi circa istud.

Ad tertium.

Ad tertiam confirmationem, dico quod puer baptizatus aliter se habet ad actum credendi, cum pervenit ad usum liberi arbitrii, quam non baptizatus, quia cæteris paribus, et omnibus necessariis concurrentibus, certius, vel melius, vel facilius, vel aliquo alio modo aliter crederet

quam alius. Si dicas unde probatur istud ? Respondeo, hîc jam dixi quod non potest habitus supernaturalis probari inesse per aliquem actum ejus ; credo tamen fidem cooperari ad actum credendi, sicut credo ipsum inesse. Ad quid autem oporteat fidem ponere in homine, dicetur *in tertio* *.

* dist. 23. et seqq.

Ad argum. secundum.

Ad aliud argumentum dicitur quod prius conjungitur per fidem parentum, quam per fidem propriam. Contra, pono quod omnes in Ecclesia parentes sint hæretici, et etiam ipse baptizans, dummodo tamen in actu illo intendat facere quod Ecclesia facit, et quod Christus instituit, adhuc baptizatus recipit gratiam ; per quid ergo conjungitur ? Dico quod passio Christi est meritoria causa primæ gratiæ in parvulis, et conjunctionis eorum ad Deum, et ideo ante primam gratiam non oportet quærere priorem conjunctionis causam, nec actum, nec habitum, nec aliquid aliud in ratione conjungendi, nisi passionem Christi tanquam causam meritoriam cujuslibet conjunctionis primæ.

SCHOLIUM II.

Rejecta ratione aliorum, resolvit puerum in utero non posse baptizari, quia non potest aqua tangi ; si tamen caput apparuerit, baptizari potest ; si vero pars minus principalis apparuerit, baptizandus est, sed postea, si supervixerit, sub conditione rebaptizandus, ut habet Doctor hîc in scripto Anglicano, ubi etiam ait puerum de ponte dejectum in aquam non esse baptizatum ; quod tenent Richard. hîc art. 4. quæst. 2. Palud. d. 6. quæst. 1. art. 3. Mars. 4. quæst. 4. art. 4. dub 8. Soto dist. 3. quæst. unic. art. 8. fin. Sylvest. verbo *Baptismus* 4. § 10. et 5. § 1. Ang. et summistæ ibi. Ratio esse potest, quia talis projectio non censetur lotio ; similiter infra d. q. 3. ait Doctor non licere sic puerum projicere, neque puerum baptizari. Sententia contraria Cajetani merito ab omnibus reprehenditur. Vide infra Scholium 4. d. 5. q. 3.

7.

Ad tertiam quæstionem, dicitur quod parvulus non potest baptizari in utero matris suæ, quia sic est conjunctus causæ suæ corruptionis; sed conjunctum causæ corruptivæ non potest mundari dum illi conjungitur, ergo, etc.

Impugnatur opinio Petri de Tarantes.

Contra, si isto modo caro infecta inficit animam, caro matris non est causa corruptionis peccati originalis in parvulo, nisi mediata; caro autem parvuli est causa immediata istius corruptionis, quia anima cum statim animat eam, inficitur et contrahit peccatum illud ex ea ; extra autem uterum matris conjungitur anima parvuli suæ carni; ergo si parvuli non possunt baptizari, quia conjunguntur causæ corruptionis suæ, cum sic conjungantur illi causæ extra ventrem suæ matris, nunquam possent parvuli baptizari.

In utero potest quis baptizari flamine, et sanguine.

Item, si sit puer in utero matris, potest baptizari Baptismo sanguinis ; ergo similiter Baptismo fluminis facto in aqua. Antecedens patet, quia si mater pro fide interficiatur, eodem modo moreretur pars ejus, quæ est in ipsa, sicut ipsa, et ita pars ejus, quæ est in utero ejus, ac si esset extra. Non autem videtur verum quod si moreretur pro fide extra, damnetur; ergo, etc.

Item, per istam causam nullus potest baptizari in utero matris suæ; ergo nullus potest sanctificari in utero matris; consequens est falsum de Virgine matre Dei, de Joanne et Jeremia, et Anna. Consequentia pa-

tet, quia ubi est eadem causa, ibi est idem effectus.

Item, licet parvulus in utero matris suæ non distinguatur localiter ab ea, tamen distinguitur personaliter ab ea, quia habet aliud corpus, et aliam animam; sed personæ alietas sufficit ad hoc ut ipsum per se et distincte recipiat peccatum; ergo non obstante conjunctione locali ad causam suæ corruptionis, potest sufficienter baptizari.

8. Decisio quæstionis.

Respondeo ergo, quod puer in utero, et non natus, aut secundum aliquam partem ejus est extra uterum, aut secundum nullam. Si secundum nullam partem ejus, dico quod non potest baptizari; et ratio est, quia Baptismus est materialiter ablutio corporis exterior, et ideo oportet baptizatum necessario ablutum esse, et tangi aqua, aliter non esset Baptismus. Unde si puer involveretur in corio, et immergeretur in puteo, puer non esset baptizatus, quia non est ablutus, et per consequens Baptismus non esset verum signum, et signatum quod signat, est ablutio animæ interior, et per gratiam invisibilem; et ideo si signum non sit ablutio corporis exterior per applicationem aquæ ad corpus, est signum falsum, quod est inconveniens. Si autem aliqua pars pueri nondum nati appareat extra, aut illa pars sic extra apparens est pars principalis, aut minus principalis, ut pes vel manus. Si principalis pars, ut caput, sic illa parte baptizata simpliciter baptizatur, nec est iterum rebaptizandus, quia in illa parte sunt omnes sensus humani, et per consequens quasi totus homo; si vero pars illa sit minus principalis, et immineat periculum, baptizandus est secundum illam partem, et supponendum est misericordiam Dei supplere quod defuit, nec est baptizandus postea plene natus, nisi sub conditione.

Quare in utero baptizari non potest.

Baptizata parte principale simpliciter baptizatur. Parte minus principali baptizata, non fit Baptismus certus.

9. *Ad argum. 1. quæst. 1.*

Ad primam rationem dico, concedendo quod donum Dei est perfectius, et quod Deus potest animam sanctificare et mundare a peccato; sed non potest ipsam mundare a peccato per Baptismum, quia adhuc non est capax ablutionis fiendæ in aqua, quæ necessario requiritur ad Baptismum.

Ad secundum.

Ad aliud de manumissione, patet quod puer in utero matris non habet distinctam servitutem a matre respectu dominii temporalis; et ideo manumissio unius est manumissio alterius; quia tamen distinguitur a matre personaliter, ideo habet distinctionem sufficientem ad distincte recipiendum et contrahendum peccatum originale sicut mater.

Ad tertium.

Ad aliud, concedo quod si arbor sancta, similiter fructus ejus est sanctus, inquantum est aliquid corporis, non inquantum distinguitur. Unde non sequitur, si fructus sit dulcis et mollis, ergo similiter et arbor, quia radix et arbor possunt esse duræ, fructu existente molli. Nunc autem parvulus sufficienter distinguitur a matre ad hoc, ut sit subjectum peccati, quia personaliter distinguitur ab ea, et ideo non sequitur quod si ipsa mundaretur, quod similiter ipse sit mundus.

QUÆSTIO IV.

Utrum adultus non consentiens possit recipere Sacramentum Baptismi?

Alens. 4. *part. quæst.* 18. *membro* 1. D. Bonavent. *hîc* 1. *part. art.* 2. D. Thomas 3. *part. quæst.* 68. Richardus *dist.* 6. *art.* 2. *quæst.* 3. Palud. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* 7. Suar. 3. *tom. disp.* 14. *sect.* 2. Vasquez *d.* 57. Scotus *hîc quæst.* 4.

1. Argum. 1. Consequenter quæritur de Baptismo in comparatione ad adultos, et primo : *Utrum adultus non consentiens possit recipere Sacramentum Baptismi?* Arguitur quod non, nullus dissentiens contrahit matrimonium carnale ; ergo nec matrimonium spirituale. Antecedens est manifestum. Consequentia patet, quia matrimonium spirituale contrahitur magis actu spirituali interiori quam matrimonium carnale ; in Baptismo autem contrahitur quoddam matrimonium spirituale, quia anima tunc primo desponsatur Deo, abnegando Diabolo et pompis ejus, et Deo per votum se firmiter et inseparabiliter conjungendo ; ergo, etc.

Secundum. Item, magis nocet baptizato malitia sua, quam malitia ministri baptizantis ; sed in ministro baptizante necessario requiritur intentio baptizandi ; ergo in baptizato intentio baptizari ; non ergo potest invitus baptizari.

Tertium. Item, Augustinus et in littera ponitur, sicut patrini respondent pro parvulis, quando baptizantur, ita et adultus respondere debet pro se ; sed si patrini non consentiant Baptismo parvuli, non est baptizatus ; ergo si adultus invite recipit Baptismum, non est baptizatus.

Quartum. Item, in Baptismo fit quoddam votum spirituale, per quod anima obligatur ; sed nullus invitus, vel dissentiens vovet se, vel obligat se alicui.

Ratio ad opposit. Contra, *extra de Bapt. et ejus effectu, cap. Majores*, quilibet non invitus recipit effectum Baptismi, et ratio subditur *ibidem*, quia Baptismus semper suscipitur, quando obex contrariæ voluntatis non invenitur ; ergo furiosi et dormientes tunc baptizati vere recipiunt, licet non consentiant, et cogendi sunt vivere secundum legem Christianam.

SCHOLIUM.

Primum dictum : *Adultus, qui nunquam est usus ratione, baptizandus est sicut parvuli.* Secundum : *Si aliquando usum rationis habuit, et nunc non habet, speratur tamen quod habebit, expectandum est lucidum intervallum.* Tertium : *Si ante privationem usus rationis dissensit, nihil accipit si in amentia baptizetur, secus si ante voluit.* Quartum (contra litteram) : *Si negative se habuit tempore usus rationis, nec constat voluisse, aut noluisse, baptizandus est.* Quintum : *Actualiter distractus valide baptizatur, quia sufficit virtualis intentio.* Vide Doct. dist. 6. quæst. 4. de triplici intentione, et 2. dist. 41. requiri autem aliquam intentionem habetur ex cap. *Majores*, de bapt. et Araus. I. cap. 12. et Carthag. III. cap. 34. Unde Cajet, 3. part. quæst. 68. art. 7. recte reprehenditur, quod nullum baptizati consensum requiri dicat. Sextum : *Baptismus datus simpliciter invito non tenet, secus si ex metu accipiatur.*

2. Adultus qui nunquam usus est ratione ut parvulus censetur. Respondeo ad quæstionem, distinguendo ex parte utriusque termini positi in quæstione, et ex parte adulti, et ex parte consensus ejus. Nam adultus aut est talis, quod non utitur ratione, nec aliquando usus est ; aut est talis, quod non utitur ratione, aliquando tamen usus est, et habet lucida intervalla; aut actualiter utitur ratione. Si non utitur ratione, nec unquam utatur ea, tunc

judicandum est de tali, sicut de parvulo, quod scilicet recipit Sacramentum et rem Sacramenti; si enim furiosus vel stultus a principio nativitatis suæ cogitur ad Baptismum, recipit Baptismum, quia in eo non invenitur obex contrariæ voluntatis.

Sed estne talis baptizandus? multa enim fiunt, quæ non licent. Respondeo, si de tali sit spes sanitatis aliquando recuperandæ, vel si aliquando habeat lucida intervalla et usum rationis, expectandum est usque ad illud tempus quo utitur ratione propter reverentiam Sacramenti; et ideo baptizans talem, dum in eo modo fuerit, si spes sit de ejus convalescentia aliquando, peccat, quia administranda sunt Sacramenta cum reverentia debita ne vilescant. Si autem per certa indicia non sit spes de sanitate ejus, nec de usu rationis aliquando habendo, tunc potest licite baptizari, sicut et parvulus, quia nulli præcludit Deus viam ad salutem.

Administranda sunt Sacramenta cum reverentia.

3. De alio membro, ut de illo qui non utitur ratione, aliquando tamen usus est, ut est dormiens, vel furens, dico quod talis est non consentiens et non dissentiens. *Non consentire* enim dicitur dupliciter, uno modo pure negative, ut quando voluntas non est in actu suo respectu alicujus; alio modo accipitur contrarie pro *dissentire*. Non consentiens primo modo, ut in dormiente, vel amente, non magis invenitur obex contrariæ voluntatis quam in parvulo. Non consentiens autem secundo modo, id est, dissentiens, potest intelligi dupliciter, vel actualiter, vel habitualiter; dissentiens autem actualiter non habet locum in proposito, quia non utens ratione potest dissentire actualiter; si autem accipitur *dissentire* habitualiter, distinguo; aut ille qui sic dissentit habitualiter, et non utitur ratione, prius tamen, quando habuit usum rationis, dissentit actualiter, et tunc nisi interveniret motus voluntatis contrarius, judicari debet simpliciter dissentiens, ac si actualiter dissentiret, quia ex quo quando habuit usum rationis, et dissensit actualiter, et post non intervenit aliquis motus contrarius voluntatis, signum est quod si tunc etiam uteretur ratione, quod etiam tunc dissentiret. Et de tali dico quod si immergatur in aqua, quod nec recipit Sacramentum, nec rem Sacramenti, sicut nec utens ratione, si dissentiret actualiter, nihil reciperet; et de tali credo, si sic dissentiens habitualiter baptizaretur, quod alias esset baptizandus, cum rediret ad usum rationis propter rationem jam dictam. Alio modo dissentiens habitualiter ex dissensu actuali, quem habuit, cum utebatur ratione, habet motum contrarium voluntatis prioris dissensus. Et de illo dico sicut de furioso habente lucida intervalla, quod si baptizetur, recipit Sacramentum et rem Sacramenti.

Non consensus est duplex.

Dissensus duplex.

Furiosus ut quandoque usus est ratione quomodo sit baptizandus.

4. De tertio, qui habet usum rationis actualiter, et tamen non consentit, distinguendum est sicut prius de *non consentire*, quia potest accipi negative, aut contrarie pro *dissentire*; dissentire autem contingit dupliciter, vel simpliciter, vel secundum *quid*. Dissentire simpliciter alicui est simpliciter illud nolle, et est ratio involuntarii simpliciter.

Involuntarium simpliciter, et secundum quid voluntarium.

Dissentire autem secundum *quid* alicui, non est simpliciter nolle illud ; sed si nihil esset præsuppositum simpliciter, nollet illud, et ideo est simpliciter voluntarium, et secundum *quid* involuntarium; sicut projicere merces in mare est simpliciter volitum et voluntarium, supponendo quod non potest aliter salvare se a submersione, quod est simpliciter voluntarium ; secundum *quid* tamen est involuntarium, quia quantum est ex se, non esset volitum, quia nullus eligit absolute hoc facere, sed quia hoc facit per libertatem, et per consequens non coacte, qua libertate dominatur actui projectionis, ideo est simpliciter voluntarium. Illud enim est simpliciter voluntarium et secundum *quid* involuntarium, quod est simpliciter volitum quodam effectu simpliciter nolito præsupposito.

5. **Resolutio quæstionis.**

Ad quæstionem dico, adultus ratione utens, vel simpliciter dissentit susceptioni Sacramenti, ita quod simpliciter nollet fieri aliquid circa ipsum, quod Ecclesia intendit facere, et ipsum baptizatum esse, est sibi simpliciter involuntarium, tunc dico quod nihil recipit, ut dicetur post, maxime si dissentiat, vel reclamet, vel dissentit secundum *quid*, ut propter minas et timores, aut pœnas infligendas, propter quas baptizatur, et nisi illæ essent, nullo modo baptizaretur. Utrumque istorum membrorum est subdistinguendum ulterius, quod dissentire simpliciter contingit dupliciter, aut cum signo exteriori et reclamatione, aut sine tali signo. Dissentire autem cum signo, contingit dupliciter, aut respectu signi exterioris, ut ablutionis sacramentalis in aqua cum verbis, aut respectu effectus interioris, ut gratiæ invisibilis cum signo exteriori.

6. **Distantia non impedit Sacramenti susceptionem.**

De istis dico per ordinem. Et primo quod dissentire negative, id est, non consentire actualiter, non prohibet in adulto susceptionem Sacramenti, quia Deus non obligat aliquem ad nimis difficile, vel impossibile. Nimis difficile est, vel forte impossibile, aliquando non distrahi, quia *non est in potestate nostra*, secundum Augustinum, *quin visis tangamur*, et ideo licet sic aliquis actualiter non consentiat in recipiendo Sacramentum aliquod, quia est distractus, sic quod tunc actualiter non cogitat de eo, vere tamen recipit Sacramentum et rem Sacramenti, si non obstet aliquod impedimentum. Quia etsi Sacerdos in conficiendo Eucharistiam sit distractus, vere tamen conficit, si in principio, quando ivit ad altare, habuit intentionem conficiendi, etiam si post distractus fuerit in ipsis verbis consecrationis, dummodo plene et distincte exprimat ea.

Aug. 3. de lib. arb. c. 25.

De simpliciter invito, qui dissentit contrarie, non est differentia quantum ad effectum interiorem, sive gratiam recipiendam, sive reclamet exterius, sive non. Quia ad hoc quod aliquis recipiat Sacramentum, oportet quod habeat aliquem actum voluntarium suscipiendi ipsum ; dissentiens contrarie nullum talem actum habet ; ergo non recipit Sacramentum.

7. **Consentiens actu exteriori, et dissentiens Sa-**

Sed differentia est quantum ad judicium Ecclesiæ, nam simulans se recipere Baptismum, et tamen dissentiens Sacramento actu interiori

cramento actu interiori simpliciter est ab Ecclesia compellendus.

simpliciter, dummodo non manifestetur signo exteriori, ut reclamando non contradicat, vel sic dissentiat, judicatur ab Ecclesia hoc Sacramentum recepisse. Et ideo per censuram Ecclesiasticam compelli habet, ut de ficto fiat verus Christianus, sicut patet de consentiente in matrimonium alicujus coram Ecclesia, voluntate ficta, quod compelli habet ab ea, ut convertat voluntatem fictam in voluntatem veram, ad consentiendum veraciter, cui tamen consentiebat prius ficte. Si autem sit omnino dissentiens et reclamans cum signo exteriori, nihil recipit, nec secundum unitatem, nec secundum judicium Ecclesiæ.

8.

Quomodo consentiens ex metu sit baptizatus.

Si autem aliquis consentiat secundum *quid*, quia propter minas et terrores, simpliciter consentit, quia præeligit non pati, quam simpliciter dissentire. Distinguo, aut tantum consentit in actum exteriorem, ut in ablutionem aquæ tantum, et dissentit effectui Sacramenti, et ablutioni interiori, et tunc dico quod nihil accipit, nec Sacramentum, quia idem est de eo, et de permittente se jocose immergi in aqua, non autem omnis immersio in aqua est Baptismus, nec rem Sacramenti recipit, quia respectu illius dissentit, et ita nihil recipit, quo adscribatur familiæ Christi, et per consequens non recipit characterem, unde talis alias esset baptizandus ad salutem post fictionem. Si autem non tantum consentit in actum exteriorem propter tales minas et flagella, sed etiam in effectum Sacramenti interius suscipiendum, consentiens omni illi quod Ecclesia intendit facere circa ipsum, interius tamen discredens, vel non credens illi quod faciunt, dico quod recipit Sacramentum et characterem, licet non recipiat rem Sacramenti, ut gratiam, talis enim simpliciter consentit voluntarie in effectum Sacramenti per actum liberum voluntatis, cujus actus est dominus, nec respectu istius potest cogi, non tamen recipit gratiam, quia non credit Sacramentum et characterem, et ideo non est rebaptizandus, sed cogendus ad dimittendum fictionem. Exemplum hujus est, si aliquis non credens aliquid posse fieri circa eum per artem magicam, permitteret magum tamen exercere illam circa eum, ut obtineat quod desiderat, dicens in corde suo, non confido in istis, sed valeant quantum valere possunt, si talia magica habent virtutem in se tribuendi sibi hoc quod optat, consequeretur per illam intentum suum, licet non plene consentiens ei ; ita est in proposito. Patet ergo quomodo Baptismus est hominis non inviti, et quod non consentiens contrarie potest recipere Baptismum.

Quomodo quis recipere potest Sacramentum, et non rem Sacramenti.

9.

Ad primum principale. Baptismus dicitur adoptio spiritualis.

Ad primum principale, dicendum quod licet Baptismus aliquo modo posset dici matrimonium spirituale, proprius tamen potest dici adoptio spiritualis, quia parvulus proprie non potest dici contrahere matrimonium cum Deo, quia non habet usum rationis, qui requiritur ad omnem contractum, sed potius adoptatur a Deo in filium, et in adoptione sufficit solus actus adoptantis, etiamsi nullum habeat adoptatus.

Ad secundum. Non requiritur

Ad secundum, dico quod malitia potest esse in ministro, inquantum

tanta intentio in suscipiente quanta in ministro.

minister, et in male ministrando Sacramentum, ut non bene credens, vel non cum intentione; et hæc malitia in ministro impedit Sacramentum conferri ab eo, et magis quam malitia moris in suscipiente Sacramentum, quia in ipso sufficit non dissentire, vel non invite recipere hujusmodi Sacramentum.

Sacramentum confertur a bono et malo.

Alia potest esse malitia moris, quia est in peccato mortali, et hoc non impedit conferri Sacramentum, quia non baptizat inquantum bonus vel malus præcise, quia uterque salva intentione Ecclesiæ potest baptizari. Patet de hæretico, et ita patet illa minor quomodo malitia ministri impedit, et quomodo non.

Ad tertium.

Ad tertium, dico quod verum est, consuetudinem Ecclesiæ esse, nullum adultum baptizare, nisi respondeat se consentire illi Sacramento, si tamen fureret, vel dormiret, et non sic responderet pro se, nihil minus reciperet Sacramentum, si prius ante non dissensit, nec post, antequam compleatur ministerium Baptismi circa ipsum, intercidit in ipso dissensus et motus contrariæ voluntatis.

Unde etsi Ecclesia non baptizaret adultum, nisi respondeat pro se, tamen si faceret in istis casibus et consimilibus, factum esset, et reciperet Sacramentum.

Ad quartum.

Ad aliud, dicendum quod si adultus baptizatus de facto voveat renuntiare Diabolo et pompis ejus, non tamen est illud votum de essentia, vel necessitate Sacramenti, sed pertinet tantum ad ejus solemnitatem. Potest enim Baptismus sine tali voto exteriori conferri, licet quilibet baptizatus teneatur interius ad fidem Ecclesiæ firmiter observandam.

QUÆSTIO V.

Utrum adultus fictus recipiat effectum Sacramenti baptismi.

Alens. 4. *part. quæst.* 18. *membro* 2. *art.* I. *et* 2. D. Bonavent. *hic* I. *part.* 2. *quæst.* 2. Richard. *art.* I. *quæst.* 2. D. Thomas 3. *part. quæst.* 69. *art.* 9. Vasquez 3. *part. disp.* 158. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 5.

1.

Secundo quæro de adulto in comparatione ad Baptismum: *Utrum adultus fictus recipiat effectum Sacramenti Baptismi?* Arguitur quod sic, ad Gal. 3. *Quotquot estis baptizati, Christum induistis;* sed Christus non est in aliquo ut indumentum in induto, sine gratia; ergo, etc.

Argumentum primum.

Item, si fictus baptizatus non recipiat gratiam, ergo recedente ab ipso fictione, oportet ipsum baptizari ad hoc ut recipiat gratiam et effectum Baptismi; consequens est falsum, patet *in Decret.* I. *quæst.* I. *cap. Sicut fictis*, et auctoritatibus Sanctorum in littera.

Secundum.

Consequentia probatur, quia si aliquis fictus recipiat Sacramentum Pœnitentiæ, et absolutionem talem sine gratia, oportet ipsum iterum pœnitere et absolvi de illa fictione, ad hoc ut gratiam recipiat, et effectum Sacramenti.

Tertium.

Item, effectus Baptismi est expulsio peccati; aut ergo peccati, quod infuit prius, et hoc non, quia non remanet expellendum, nec indiget expelli; aut peccati, quod inest, et hoc non, quia si expellat peccatum, quod modo inest, ergo nullum peccatum quod inest, potest impe-

dire effectum Sacramenti Baptismi, nec ergo fictio impediet effectum Sacramenti, non enim impediret nisi quia est peccatum.

Ratio ad opposit. Augus.

Oppositum vult Augustinus *de pœnit. cap.* 2. et patet in littera : *Omnis qui jam suæ voluntatis arbiter constitutus est, cum accedit ad Sacramentum fidelium, nisi pœniteat eum veteris vitæ, novam non potest inchoare.*

Item, de Baptismo parvulorum dicit Augustinus : *Tunc valere incipit Baptismus ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quæ corde in malitia perseverante peccatorum ablutionem non sinebat fieri ;* ergo illa fictio impediebat ablutionem in Baptismo, et per consequens gratiam.

SCHOLIUM.

Primum dictum, *fingens se dispositum, id est, pœnitentem de peccatis commissis, accipit Sacramentum, sed non gratiam.* Trident. sess. 6. cap. 6. August. de fide et operibus, cap. 4. et 5. Carthag. IV. cap. 85. Aquisgran. I. cap. 114. Dionys. de Ecclesiast. Hierach. cap. 2. Nazian. orat. in S. Lavacrum. Secundum, *recedente fictione, gratia Baptismalis per Deum, non per characterem causatur.* Tertium, *recedente fictione peccatum actualis fictionis, et præcedentia, per Baptismum, reliqua omnia peccata per pœnitentiam remittuntur, et gratia tunc data utrique partialiter correspondet.* Vide Scholium in Oxon. hic num. 4. de eo quod ait Doctor dari pœnitentiam de uno peccato, et non de omnibus simul.

2.

Quis fictus dicitur. Fingens se dispositum accipit characterem tantum.

Respondeo, dicitur fictus qui prætendit aliquid exterius, quod non habet interius, et ideo talis accedens, prætendens se esse dispositum ad gratiam suscipiendam, et non est dispositus, propter peccatum mortale fictionis, de quo non conteritur, recipit Sacramentum et characterem, quia Deus noluit hoc Sacramentum esse reiterabile, ne facilitas veniæ, et copia indulgentiæ, qualis est in hoc Sacramento, quia remittit tam culpam quam pœnam, præberet iter contemptui, et irreverentiam Sacramento, non tamen dat gratiam, quia *Sap. primo,* dicitur : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Sed effectus Baptismi est donatio spiritus ; ergo non erit in ficto ; et etiam quia neminem nolentem justificat, secundum illud Augustini, *quia qui fecit te sine te, non justificat te sine te.*

August.

Sed hoc videtur dubium, videtur enim quod talis sit perplexus, nullus enim potest justificari, nisi per gratiam baptismalem. Si ergo fictus non recipiat illam, dum baptizatur, nunquam justificabitur, et ita nunquam salvabitur.

Recedente fictione gratia Baptismi quomodo et a quo causabitur.

Respondeo quod fictione recedente statim recipit gratiam baptismalem, quam etiam recepisset in Baptismo, nisi obex fictionis tunc infuisset, non quia character impressus in baptizato aliquid disponat vel agat ad susceptionem gratiæ, ut dicit Richardus * ; sed Deus ex eadem pactione, qua assistit suo signo efficienti, ad conferendum gratiam, si fictio tunc temporis non infuisset, eadem confert gratiam fictione recedente, quod fuit impedimentum quare gratia non infuit.

* Rich. ubi supr. in princip. quæst.

Replica.

Sed tunc videtur quod illa gratia non sit collata virtute Sacramenti Baptismi, sed virtute Sacramenti Pœnitentiæ, qua cessat fictio ; fictio enim illa impediens effectum Baptismi, aut cessat post Baptismum per Pœnitentiam, aut non ? Si cessat per Pœnitentiam, ergo qua ratione,

et unum peccatum per pœnitentiam cessat, et omne, quia unum non potest deleri sine alio, quia secundum Augustinum : *Impium est a Deo dimidiam sperare veniam.*

Aug. de vera et falsa pœnit. c. 9. Hieron in c. 3. Isai. post med. et epist. de Virg. servanda, ante med.

Non potest dici quod cessat sine pœnitentia, quia post Baptismum non deletur aliquod peccatum, nisi per pœnitentiam, cum sit *secunda tabula post naufragium*, secundum Hieronymum.

3. Solvitur.

Respondeo, quod fictus potest habere multa peccata, et tamen non propter omnia est fictus ; veniens enim ad Baptismum potest habere complacentiam de aliquibus peccatis, et displicentiam de aliis.

Attritio sufficit in recipiente Baptismum.

Nec dicitur fictus respectu illorum peccatorum, de quibus conteritur vel atteritur. Et dico *atteritur* vel *conteritur*, indifferenter sumendo illa, quia non requiritur in veniente ad Baptismum vera displicentia de peccatis, sicut in veniente ad pœnitentiam, sed solum attritio, scilicet non velle peccare. Si ergo sit fictus respectu omnium peccatorum mortalium, quæ habet, quia de nullo atteritur, recedente fictione per confessionem et pœnitentiam peccata dimittuntur, virtute præcedentis Baptismi, et quantum ad culpam, et quantum ad pœnam. Si autem sit fictus propter unum peccatum, et de omnibus aliis attritus recedente fictione istius unius, per confessionem delentur omnia alia virtute Sacramenti et gratiæ baptismalis, quæ tunc infunditur, quæ etiam infusa fuisset in receptione Baptismi, nisi fictio infuisset, et ideo sicut in principio expulisset omnia, et qnantum ad pœnam et culpam, eodem modo, eademque virtute hoc facit cessante fictione, de qua pœnitere oportet, et specialiter confiteri.

Quomodo se habet fictio ad Baptismum et ad pœnitentiam.

Baptismus modo nobiliori remittit omnia peccata, quam pœnitentia.

Quando ergo dicis quod per pœnitentiam non potest unum peccatum remitti vel deleri sine alio, dico quod hoc verum est, quantum est ex se, quia quantum est ex se ita dimitteret omnia sicut unum; sed non est verum, quando alia causa potentior prævenit, sicut est de Baptismo, qui prævenit Pœnitentiam, et omnia peccata præcedentia ipsum nobiliori modo remittit, quam pœnitentia, et quantum ad culpam, et quantum ad pœnam.

Replica.

Dices, ergo fictus, cui sic dimittuntur peccata, haberet lucrum ex fictione sua, quia omnia peccata sibi omnino dimittuntur post contritionem, virtute Baptismi et gratiæ Baptismalis.

Solutio.

Dico, quod fictus non habet lucrum ex peccato suo, sed magnum patitur dispendium, quia quamdiu est fictus, amittit totum tempus, in quo posset cum gratia meritorie operatus fuisse, et suam gratiam augmentasse, quia de omnibus peccatis intermedio tempore commissis debet pœnitere, quia illa non auferuntur, nisi per pœnitentiam, non per Baptismum, quia Baptismus non habet efficaciam, nisi respectu peccatorum præcedentium, et ideo nihil est in illo tempore medio, sed addidit peccata peccatis, de quibus oportet pœnitere eum.

4. Ad primum principale. Omnes baptizati induunt Christum, sed alio et alio modo.

Ad primam rationem, dico quod ficti baptizati Christum induunt, quantum ad characterem, et quantum ad vestem armigeri, non autem quantum ad gratiam, vel vestem nuptialem, ut filius ; habet enim dominus diversos gradus in

familia sua, quia quidam attribuuntur familiæ suæ, ut filii, ut habentes gratiam, et quidam alio modo, et sine veste gratiæ, cujusmodi sunt ficti, qui sunt de familia sua tantum quantum ad judicium Ecclesiæ, quæ non judicat de occultis, sed de manifestis quæ apparent.

Ad secundum.

Ad secundum, dico quod consequentia non valet; Deus enim disposuit unum remedium in Ecclesia, quo quotiescumque homo laberetur, et offenderet Deum, posset sibi reconciliari, ut Sacramentum Pœnitentiæ.

Aug. de consen. Evang. lib 2. c. 4. Pœnitentia cur secunda tabula, et Baptismus prima naufragiorum dicuntur.

Unde quotiescumque homo peccaverit, potest sibi per Pœnitentiam reformari. Quærenti enim Petro *Matth.* 18. quoties dimitteret fratri peccatum? *Usque septies*? respondit, *non dico tibi usque septies præcise, sed usque septuagies septies*, imo secundum Augustinum, *usque millies millies,* et hoc ideo quia pœnitentia est secunda tabula, contra secundum naufragium, et peccatum actuale. Baptismus autem est prima tabula contra primum naufragium, et peccatum originale quod tantum est unum; peccatum autem actuale est multiplex, et ideo providet Deus ut per unum Sacramentum toties repararetur, quoties peccaret, ne omnino esset sine adjutorio ad salutem.

Cur Baptismus non sit iterabilis.

Noluit autem Deus Sacramentum Baptismi iterari, quia Baptismus imprimit aliquam indelebilem dispositionem ad gratiam, ut characterem, qualem non imprimit absolutio sacramentalis, ne frequenter adscriberetur familiæ suæ, et frequenter deleretur, et sic facilitas et magnitudo veniæ pateret ad ruinam.

Ad tertium.

Ad tertium dico quod usque ad instans, quo datur effectus Baptismi per ipsum Baptismum delentur omnia peccata quæ insunt. Unde non delet peccata illa quæ insunt pro illo instanti, pro quo inest effectus Baptismi, quia non stat cum illis, sicut nec gratia cum peccato, sed delet omnia peccata, quæ insunt in toto tempore ante instans quo datur gratia.

QUÆSTIO VI.

Utrum baptizati Baptismo flaminis teneantur ad susceptionem Baptismi ?

Alens. 4. *part. quæst.* 17. *membro* 6. D. Thomas 3. *part. quæst.* 68. *art.* 9. *et hic quæst.* 3. *art.* 3. Richardus *art.* 1. *quæst.* 3. D. Bonavent. *dist.* 6. 2. *part. art.* 1. *quæst.* 1. Suar. 3. *part. tom.* 3. *disp.* 31. *sect.* 3. Scotus *in Oxon. hic q.* 7.

1. Argum. negativum primum.

Consequenter quæritur de Baptismo, ut respicit parvulos et adultos, communiter quæro: *Utrum baptizati Baptismo flaminis teneantur ad susceptionem Baptismi*? Arguitur quod non, quia non legitur de Apostolis, nec de Beata Virgine quod fuerint baptizati.

Secundum.

Item, baptizati Baptismo sanguinis, non tenentur baptizari Baptismo fluminis; ergo baptizati Baptismo fluminis, qui amplius sunt justificati, non sunt baptizandi Baptismo fluminis.

Tertium.

Item, nullus tenetur frustra recipere Baptismum; sed justificati frustra recipiunt Baptismum, quia Baptismus non recipitur, nisi propter ablutionem animæ a peccato; justificati non habent peccata a quibus abluantur; ergo, etc.

Quartum.

Item, nullus tenetur injuriari Sacramento, nec id falsificare; sed

justificati recipientes Baptismum falsificarent ipsum. Cujus probatio est, quia Baptismus in eo in quo est, sicut quodlibet Sacramentum, est signum gratiæ conferendæ ; justificatus præhabet gratiam, et ideo in illo non potest esse signum gratiæ conferendæ, nisi esset signum falsum, scilicet gratiæ præhabitæ, quod est contra rationem Sacramenti.

Quintum.

Item, baptizati ante passionem Christi non tenebantur ad Circumcisionem ; ergo nec e converso justificati per Circumcisionem tenebantur ad Baptismum.

Ratio ad opposit.

Contra Joann. 30. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non poterit introire in regnum cœlorum*, ubi tangit tam Sacramentum, quam ejus effectum, et utrumque esse necessarium ad salutem.

SCHOLIUM.

Omnes quamtumvis sint sancti, tenentur ad Baptismum, post ejus promulgationem. Ratio, quia est præceptum universale. Apostolos fuisse baptizatos verisimilius. Ita Augustinus epist. 108. et 3. de orig. animæ, cap. 9. Referunt etiam Nicephorus ex Evodio, et Euthymius in 3. Luc. Christum baptizasse, Petrum, et a Petro baptizatos Andream, Jacobum, Joannem, et ab his cæteros Apostolos, et a Petro et Joanne 72. discipulos. Baptistam fuisse baptizatum tenet Sotus dist. 5. quæst. 2. et Auctor imperfect. homil. 4. in Matth. Indicat Hieronym. in 3. Matth. de Beata Virgine nihil asserunt ; verisimilius tamen est baptizatam fuisse, de quo nihil certum.

2. Resolutio quæstionis. Omnes etiam justificatos teneri ad Baptismum probatur.

Dico ad istam quæstionem, quod quantumcumque justificati tenentur ad susceptionem Baptismi, quod tripliciter probatur. Primo, quia lex, vel præceptum universale est de susceptione Baptismi ; sed lex universalis omnes ligat et obligat universaliter, si sit per modum præcepti, etiamsi non exprimantur circumstantiæ illæ secundum quas statuebatur ; ergo cum Baptismus cadat sub præcepto, universaliter quantumcumque fuerit institutus contra peccatum originale contractum in parvulis, et contra originale et actuale in adultis, quia tamen infertur per modum præcepti, nec excipit, ideo universaliter omnes ligat, ubi haberi potest.

Secundo.

Duplex Baptismi utilitas etiam in justis.

Secundo, utilis est et necessaria cuilibet susceptio Sacramenti Baptismi, propter effectus aliquos, qui non habentur sine eo, ut propter repressionem fomitis, et augmentationem gratiæ et charitatis. Nullus enim est viator, quantumcumque justificatus, si rite recipiat Baptismum, quin ei virtute Sacramenti conferatur major gratia, et ideo videretur contemptus gratiæ, si quis posset per istum facilem actum recipere augmentum gratiæ, nisi se humiliaret ad susceptionem illius.

Tertio.

Tertio, debent recipere hoc Sacramentum, ut adscribantur familiæ Christi, et fiant membra Ecclesiæ militantis, quo ut quodam signo distinguuntur a non famulis Christi, et non filiis Ecclesiæ. Nisi enim essent membra Ecclesiæ militantis, non possent aliquem actum in Ecclesia exercere. Quantumcumque ergo sint aliqui justificati in via, sive in utero sanctificati, sive aliquo alio modo, tenentur ad Baptismum suscipiendum, dum tamen nobiscum remanent viatores. Hoc dico pro justificatis per Martyrium completum, ut baptizati Baptismo sanguinis non tenentur ad Baptismum fluminis ; si enim Baptismus sanguinis non sit

Baptizati sanguinis Baptismo qua ratione ad Baptismum teneantur.

completus, ut in illis qui non moriuntur per Martyrium, sed nobiscum sunt ulterius viatores, cujusmodi sunt illi, qui bis leguntur esse sancti confessores, eo quod persecutiones et pœnas pro fide Christi bis passi sunt, tales, inquam, qui sic justificantur et baptizantur Baptismo sanguinis, tenentur ad Baptismum fluminis, quia nobiscum, post unam confessionem, remanent viatores.

3. Ad primum principale Beata Virgo, et Apostoli baptizati sunt.

Ad rationem in principio positam, dico quod una glossa super illud Joann. 13. *qui lotus est*, videtur dicere Apostolos fuisse baptizatos, et Virginem Mariam, per consequens. Hoc videtur valde probabile, quia Christus noluit eos facere liberiores se ipso, ipsemet autem baptizatus est a Joanne. In cœna fecit eos Sacerdotes, quia dedit eis potestatem conficiendi corpus et sanguinem suum, *hoc quotiescumque*, etc. Similiter dedit eis potestatem absolvendi et baptizandi, *quorum remiseritis*, et iterum : *Ite, baptizantes omnes gentes*. Ista autem de congruo requirunt in conferente aliquid quo adscribatur familiæ Christi, et distinguatur a non familia Christi, quod est character Baptismatis.

Non enim est verisimile Apostolos prædicare aliquid aliis, quod ipsi in se ipsis noluerunt observare, quia Magister eorum prius *cœpit facere, quam docere*. Vel potest dici Christum dispensasse cum istis, quod non credo, quia hæc dispensatio ad nullam pertinet dignitatem.

Ad secundum.

Ad secundum, dico quod, ut patet ex dictis, non est simile de Baptismo sanguinis et flaminis.

Ad tertium.

Ad tertium, dico quod justificatus non frustra recipit Baptismum, quia quantumcumque habet de gratia, ipsa sibi augetur in receptione Baptismi.

Baptismus auget gratiam justi.

Ad quartum. Quamvis Baptismus non causaret gratiam, non inde est signum falsum.

Ad quartum, dico quod Baptismus est ablutio animæ a peccato, quando ipsa est abluibilis, et capax ablutionis ; ergo etsi justificatus non sit abluibilis, quantum est ex se, a peccato per Baptismum, Baptismus tamen in eo non est signum falsum, quia signat gratiam invisibilem, quæ infunditur justificando in Baptismo, et signat quantum est ex se, ablutionem animæ a peccato.

Ad quintum.

Ad ultimum, dico quod justificatus per Circumcisionem, non tenebatur ante passionem Christi, quando non divulgabatur præceptum de Baptismo ad populum ; sed postquam cadebat sub præcepto, tunc tenebatur, quantumcumque esset justificatus, prius, quia tunc ligabat omnes, ut supra * dictum est.

* Dist. 3. q. 4.

QUÆSTIO VII.

Utrum omnes baptizati æqualiter recipiant effectum Baptismi ?

Alens. 4. *part. quæst.* 21. *membro* 3. D. Bonavent. *hic* 2. *part. art.* 2. *quæst.* 3. Richard. *art.* 3. *quæst.* 3. D. Thomas. 3. *part. quæst.* 69. *art.* 8. Suarez et Vasquez *ibi*. Palud. *hic quæst.* I. Gabr. *quæst.* 2. *art.* I. Bassol. *quæst.* I. *art.* 3. Eckius *de Baptismo homil.* 13. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 7.

1. Argumentum affirmativum.

Arguitur quod sic, quia effectus Baptismi, ut gratia, magis dependet a conferente quam a suscipiente, quia effectus magis dependet ab agente quam a passo, et ideo requiritur intentio in ministro baptizante, et non suscipiente Baptismum necessario ; sed non est æqualitas effectus Baptismi, ut gratiæ, propter

inæqualitatem conferentium, ut ministri boni et mali ; ergo nec propter inæqualitatem suscipientium.

Ratio ad opposit.

Contra, unus effectus Baptismi, qui est remissio vel extinctio fomitis, non est æqualiter in omnibus baptizatis. Patet ad sensum per experientiam.

Item, actus activorum sunt in patiente prout disposito ; sed non omnes sunt æqualiter dispositi per contritionem et devotionem ad susceptionem Baptismi ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Æqualis est gratia Baptismi ex parte Dei, sed inæqualis esse potest ex parte suscipientis, dubitat an disposuerit Deus majorem gratiam dare his parvulis quam illis, sed nihil asserit. Affirmant tamen Bassol. Gabr. et Eckius citati. Quod ait forte ex merito parentum majorem dari gratiam parvulis, loquitur de merito de congruo, et nihil asserit ; asserunt tamen tres citati. Vide Eckium tom. 3. homil. de sancto Nicolao.

2. Ad effectum Baptismi tria concurrunt.

Respondeo ad quæstionem, quod cum ad effectum Baptismi concurrant causa principalis, ut Deus, et causa meritoria, ut passio Christi, et suscipiens, æqualitas et inæqualitas possunt attendi penes quodlibet istorum. Si enim attendatur æqualitas in effectu Baptismi penes agens principale, sic dico quod effectus Baptismi est æqualis in omnibus, quia Deus in se æqualis disposuit hoc signo baptismali semper conferre æqualem gratiam, et æquale signatum, si alia sint æqualia.

Quæ ratione effectus Baptismi dicitur æqualis et qua non.

Si attendatur penes causam meritoriam, sic potest esse inæqualitas, tenetur enim quod Christus novit scientia visionis (quæ est respectu futurorum) omnia quæ sunt in Verbo, et omnia quæ novit Verbum, et ita novit aliquos electos esse prævisos et prædestinatos ad majorem gloriam secundum aliquos, et ita potuit obtulisse passionem suam, ut causam meritoriam majoris gratiæ plus uni quam alteri, ut prædestinatis ad majorem gloriam quam ad minorem.

Item, passio sua nunc exhibita magis meretur nobis, quibus jam exhibita est, quam Patribus et Prophetis, quibus tantum prævisa et præcredita erat aliquando exhibenda.

Suscipientes Baptismum sunt in duplici differentia.

De suscipiente Sacramentum Baptismi distinguo, quia vel sunt parvuli vel adulti ? Si parvuli, tunc dico quod æqualis est effectus Baptismi in eis, quantum est ex parte ipsorum. Parentes tamen eorum per modum meriti plus possunt mereri suo parvulo, quam alii, quia sunt meliores, et magis sunt eorum opera a Deo accepta quam aliorum, sicut forte fuit de parentibus beati Nicolai, qui meruerunt sibi forte majorem gratiam, quam habuisset, si genitus fuisset ex aliis parentibus.

Quomodo parvuli inæqualiter possunt recipere hunc effectum.

Si vero suscipientes Baptismum sint adulti, cum tales habeant proprium motum voluntatis, non oportet quod æqualiter recipiant effectum, sed dico quod secundum magis et minus participant effectum Baptismi, secundum quod magis et minus per opera propria sunt dispositi ad fidem et devotionem.

3. Ad argum. principale.

Ad rationem in oppositum, dico quod effectus Baptismi magis dependet a ministro, ut rite fiat illud ad quod sequitur, ut Sacramentum, quia in ministro requiritur intentio, quæ non requiritur in baptizato, sed non magis dependet a ministro ut fiat effectus major vel minor per

modum meriti, sed a baptizato sic magis dependet, quia secundum ejus dispositionem majorem vel minorem, si sit adultus, vel parentum, si parvulus, confertur major vel minor gratia, et non propter minorem vel majorem dispositionem ex parte conferentis, quia sive minister sit bonus, sive malus, æqualiter potest esse effectus Baptismi in eis.

DISTINCTIO V.

DE IMPEDIMENTO EX PARTE MINISTRI.

QUÆSTIO I.

Utrum malitia Ministri impediat effectum Baptismi, et an possit conferre verum Baptismum?

Alens. 4. *part. quæst.* 16. *memb.* 2. D. Bonavent. *art.* 2. *quæst.* I. Richard. *art* 3 *quæst.* 3. D. Thom. 3. *part. quæst.* 64. *art.* 5. *et* 9. Vasquez *ibi disp.* 137. Suarez *disp.* 13. *lib.* 4. Castro V. Baptismus *hær.* 5. *et* V. Potestas. Waldensis I. *tom. lib.* 3. *cap.* 81. *et* 82. Coccius 2. *tom. lib.* 5. *art.* 6. Scotus *in Oxon. hîc quæst.* I.

1. Circa distinctionem quintam, quæro: *Utrum malitia Ministri impediat effectum Baptismi*, et *an Minister malus possit conferre verum Baptismum?*

Argum. primum. Arguitur quod non. Ambrosius de catechizandis rudibus, dicit quod *malus Sacerdos in conferendo Baptismum non sanat.* Et hoc probatur tripliciter, primo per illud Psalm. 31. *In diluvio aquarum multarum ad eum non approximabunt.*

Secundum. Item, secundo per illud Apostoli ad Rom. 14. *Omne quod non est fide, peccatum est.*

Tertio secundum eum ibidem, recipiens Sacramentum a tali, recipit ad judicium, non ad salutem.

Tertium. Item, per rationem, membrum aridum non potest esse medium influendi vitam in alia membra; ergo non potest esse medium influendi alteri vitam per collationem Sacramenti.

Quartum. Item, in aqua requiritur aliqua sanctificatio, ut sit conveniens materia Baptismi, imo aliqua virtus supernaturalis (secundum unam opinionem); sed Sacramentum Baptismi magis dependet a ministro, quam a materia, ut aqua, sicut effectus principalis est ab agente plusquam a passo; ergo magis requiritur sanctitas in ministro, quam in aqua; ergo, etc.

Quintum. Item, errans circa aliquem articulum fidei non est in via salutis, quia non habet infusam fidem, nam error circa qualemcumque articulum fidei non stat cum fide infusa, et per consequens cum gratia, quia fides infusa, saltem formata, non est sine gratia.

Cyprianus. Sed Cyprianus Martyr dixit, quod minister malus non dat verum Baptismum; ergo cum fuit in via salutis, non erravit circa aliquem articulum fidei; veritas enim Sacramentorum reducitur ad aliquem articulum, ut ad illum articulum, *Ecclesiam Catholicam*; ergo non est de necessitate fidei credere quod hoc Sacramentum ministretur tam

a bono quam a malo, aliter errasset Cyprianus Martyr, et fuisset sine gratia in via ad salutem.

Ratio ad opposit.

Oppositum apparet per multas auctoritates in littera, quære *in distinctione ista.* Juxta hoc quæratur :

QUÆSTIO II.

Utrum recipiens Baptismum a malo Ministro peccet mortaliter?

D. Thomas 3. *part. quæst.* 64. *art.* 5. *et hic quæst.* 2. *art.* 2. Richardus *art.* 3. *quæst.* 4. Covarruv. *cap.* Alma Mater, *part.* 2. § 2. *num.* 7. Sotus *dist.* 1. *quæst.* 5. *art.* 6. Suar. 3. *tom. disp.* 11. *sect. ult.* Scotus *in Oxon. hic q.* 2.

2. Argumentum primum. Ambros.

Arguitur quod sic, per Ambrosium, ubi supra, qui vult quod Baptismus ab eis susceptus cedit in judicium, et non in remedium.

Secundum.

Item, qui cooperatur peccanti mortaliter, peccat mortaliter; sed recipiens a Ministro malo est hujusmodi, quia non conferret nisi peteret ; ergo, etc.

Tertium.

Item, esto quod Sacerdos noluerit baptizare, nisi vendat aquam suam, in tali casu adultus baptizatus videtur consentire peccato, vel si deportet parvulum suum, ut baptizetur a tali.

Ratio ad opposit.

Oppositum *de Consecr. dist.* 4. *cap. Romanus,* dicitur in fine capituli : *Romanus Pontifex non attendit hominem, qui baptizat, sed Deum, ministrare gratiam, etsi Paganus sit qui baptizat.*

Item, Augustinus super Joannem homil. 5. *Non abhorreat columba ministerium malorum,* etc.

QUÆSTIO III.

Utrum aliquis tunc debeat ministrare hoc Sacramentum, quando præsumitur vergere in periculum illius cui ministratur ?

Richardus *hic dist.* 4. *art.* 4. *quæst.* 3. Palud. *hic quæst.* 1. *art.* 2. Mars. 4. *quæst.* 4. *art.* 4. *dub.* 8. Soto *dist.* 3. *quæst. unic. art.* 8. Sylv. verbo *Baptismus,* 4. 5. 10. Suarez *tom.* 3. *disp.* 20. *sect.* 3. Valent. *tom.* 4. *d.* 4. *quæst.* 1. *puncto* 1.

Juxta hoc quæritur sine argumentis, quod alii diffusius proponunt : An aliquis debeat ministrare Sacramentum Baptismi, quando præsumitur baptizationem vergere in periculum vitæ corporalis ejus, qui illam suscipit.

SCHOLIUM I.

Malitiam ministri non impedire valorem vel effectum Sacramenti, modo ponantur materia, verba et intentio. Ita omnes citati quæst. 1. Vide in Oxon. Scholium hic quæst. 1.

3. Decisio quæst. primæ.

Ad primam quæstionem dico, quod Sacramentum potest conferri a malo, et a peccatore, sive peccet in ministrando Sacramentum, et dicatur malus propter peccatum quod habet actualiter, sive propter peccatum quod prius commisit, dicatur malus. Hoc apparet auctoritate Augustini, et ponitur in littera *tract.* 5. super Joanne, et de Consecr. dist. 4. cap. *Baptismus : Non timeo ebriosum, etc. sed accedat columba.* Ebriosus non est actualiter ebrius, quia cum simpliciter ebrius non utatur ratione, non potest hoc Sacramentum ministrare, quia requirit fieri cum intentione recta, quam non habet ebrius.

Ebrius est ebriosus.

Ebriosus autem dicitur habere consuetudinem inebriari, et talis consuetudo ad ebrietatem, dummodo non sit actu ebrius, non debet timeri quin conferat Sacramentum.

Nulla ministri malitia obstat valori Sacramenti quando adsit vera intentio. Probatur primo.

Item, hoc probatur per rationem supradictam, a causa efficiente sic : Christus non instituit effectum conferri virtute meritorum ministrantis, sed virtute Sacramenti, cui Deus efficienter assistit ad præstandum quod designat; non ergo requiritur necessario ad Sacramentum, vel ad ejus effectum bonus motus voluntatis ministrantis ad hoc ut conferatur, sed sufficit quod non sit obex contrariæ voluntatis in eo, sed quod intendat baptizare secundum ordinem et ritum Ecclesiæ.

Secundo.

Hoc secundo probatur per rationem supradictam ex fine. Sacramenta instituuntur eodem modo, quo magis congruunt ad salutem viatorum. Sed si Sacramentum Baptismi non posset conferri, nisi a bono, non esset institutum in auxilium viatorum, sed in magnum detrimentum salutis eorum, quia ex quo nullus potest esse certus de salute sua, multo magis non potest esse certus de aliquo alio, an sit in via salutis, vel non ; imo licet aliquis posset aliqualiter habere certitudinem de se, quod esset in via salutis, non tamen potest sic esse certus de ministro, et per consequens si bonitas ministri necessario requireretur, cum non posset esse certus de ea, nesciret quando esset baptizatus, et quando non.

Tertio.

Item, si malus non posset conferre Sacramentum Baptismi, impediretur salus, et gratia conferenda per ipsum, propter ejus impietatem, sine culpa suscipientis, quod videtur omnino injustum.

Consequentia patet, quia si iste, qui vult baptizari, non potest sibi ministrari a malo, iste caret gratia Baptismali sine culpa sua ; Deus ergo statuit Sacramentum esse tale signum, quod a quolibet ministro, sive a bono, sive a malo æqualiter posset dari, et cui ipse immediate assisteret ad conferendum signatum et effectum ejus, scilicet gratiam quod signat, a quocumque conferatur.

4. Ad argum. primum quæst. 1.

Ad primum dico, quod perfidus et hæreticus, de quibus loquitur Ambrosius, aut baptizat adultum, ut faciat eum esse discipulum et hæreticum, sicut ipse est, et tunc polluit eum, et non sanat.

Si autem baptizet parvulum secundum formam Ecclesiæ, dico quod iste est simpliciter baptizatus, in tantum quod si tunc moreretur, statim evolaret in cœlum ; sed si parvulus sic ab eo baptizatus consentiret post in ætate adulta operibus hæretici, et fieret hæreticus, pollueretur ab eo, quia peccaret mortaliter consentiendo ei, sed non minus prius esset baptizatus.

Ad secundum. Aliter vita derivatur in corpore mystico, quam in naturali.

Ad aliud, cum dicitur quod membrum aridum non potest esse medium influendi vitam aliis, dico quod verum est, et ratio est, quia in omnibus membris fit eadem vita, et ideo membrum influens vitam, oportet quod in se habeat vitam, vel quod sit propinquum medio influendi vitam, ut cordi, quod est principium vitæ. Sed non est sic in proposito de vita gratiæ ; non enim oportet ad hoc quod minister conferat Baptismum, ad quem sequitur vita

gratiæ, quod sit propinquior fonti, vel medio influendi talem vitam, ut Deo, nisi solum in officio suo, quo confert aliquid, quod est signum efficax talis vitæ gratiosæ, nec est eadem vita in eo, quæ in Deo, nisi in officio.

Ad tertium. In aqua nulla est virtus respectu gratiæ Baptismalis.

Ad aliud, dico quod in aqua non est aliqua sanctitas, nec aliquid supernaturale, quia non est subjectum capax talis formæ ; sed hoc totum *aqua cum verbo*, est unum signum sanctitatis et gratiæ, quo anima fit sancta, cui signo Deus immediate assistens dat gratiam quam designat.

5\. Ad quartum. Credibilia in triplici sunt differentia.

Ad aliud, dico quod aliqua sunt ita simpliciter explicite de substantia fidei, quod ista scire et credere tenentur omnes, quantumcumque simplices, ut Deus est unus et trinus, mortuus et passus, etc.

Alia sunt ad quæ non tenentur omnes, sed tantum majores in Ecclesia, ut quod Patri est æqualis Filius, et ab eo genitus, et multa alia, sicut patet per Augustinum 14. *de Trinit. cap.* I. Alia non sunt explicite credenda, cujusmodi sunt ista, quæ sequuntur ad articulos fidei, et non sunt ipsi articuli fidei, nec adhuc manifestata per Ecclesiam, et non tenentur etiam majores scire, sed postquam declarata sunt ab Ecclesia pertinere ad substantiam fidei, et veritatem ejus, non possunt amplius pertinaciter negari sine errore ; et ideo excusatur Abbas Joachim ab hæresi, quia libros suos quos fecit, reliquit arbitrio Ecclesiæ, per eam corrigendos.

Cyprianus, et Joachim ab hæresi liberatur.

Tempore etiam Beati Cypriani Martyris non fuit declaratum per Ecclesiam, an mali possent baptizare, an non. Beatus Augustinus multum habuit disputare contra Donatistas hæreticos de ista materia, et ideo cum hoc non fuerit declaratum per Ecclesiam tempore Beati Cypriani dicentis malum ministrum non posse dare verum Sacramentum Baptismi, non propter hoc fuit ipse hæreticus ; fuit autem hoc declaratum tempore Beati Augustini, sicut patet per argumentum in oppositum, et ideo si ipse hoc pertinaciter tenuisset contra arbitrium Ecclesiæ, fuisset hæreticus.

SCHOLIUM II.

A ministro præsciso (is tantum est, qui nominatim, vel ob notoriam clerici percussionem, est excommunicatus) non licet adulto petere Baptismum, si habet alium, si vero nullum alium habet, Doctor hic videtur idem asserere, sed in alio scripto quæst. 2. oppositum tenet. De parvulo, ut certum tenet baptizari debere a præsciso, si non sit alius, quia non potest Baptismo flaminis salvari, sicut adultus. A ministro malo non præsciso licet petere Baptismum. Si tamen æque commode adiri possit, videtur id non licere, et sic intelligendus videtur Doctor, sive sit minister ordinarius, sive non. Ratio, quia charitas obligat, ne demus occasionem peccati proximo, si sine incommodo possumus.

6\. Decisio quæst. secundæ.

Ad quæstionem secundam dico quod minister malus, aut est præscisus ab Ecclesia totaliter, ut hæreticus, vel degradatus, vel non, sed malus et permissus. Si primo modo, sic nullus debet petere Baptismum ab eo, nec pro se, nec pro parvulo suo, nullo casu contingente, vel quantumcumque necessario, quia scienter recipiens Baptismum ab eo peccat mortaliter, quia quantum in se est contemptibilem reddit sententiam Ecclesiæ, qua est præscisus, quod sine peccato mortali fieri non

Recipiens Sacramentum a ministro præsciso peccat mortaliter.

potest, nec potest esse in aliquo casu necessitatis ad hoc petendum ab hæretico vel degradato. Non ad petendum pro se, quia esto quod nullus esset in illa regione nisi præscisus ab Ecclesia, et excommunicatus, non tenetur petere Baptismum ab aliquo istorum, quia obligatur ad non communicandum cum aliquo tali præsciso hæretico, vel excommunicato, qui est extra Ecclesiam, et ideo in illo casu stat in Baptismo flaminis, in voluntate recipiendi Baptismum fluminis, si adesset minister idoneus, qui illum posset ministrare, et ideo nullus potest esse casus, in quo tenetur a tali baptizari.

Nec necessitatur aliquis ad petendum Baptismum a tali, pro parvulo suo, quia etiamsi nullus alius sit in illa regione, ipsemet potest suum parvulum baptizare. Similiter si a tali præsciso ab Ecclesia permitteret parvulum suum baptizari, peccaret mortaliter, quia nullus est casus necessarius cogens eum ad hoc, quia ipsemet potest eum baptizare, si sit justus ; vel si sit injustus et malus, potest ducere alium fidelem ad puerum suum baptizandum. Quod si nullum posset invenire, nisi præscisum ab Ecclesia, debet ipsemet ipsum baptizare, licet peccator sit et malus, dummodo non sit præscisus. Si tamen in illo regno ipse et omnes essent præscisi, deberet potius ab aliquo præsciso accipere Baptismum quam permittere infantulum mori sine Baptismo.

7\. A malo ministro non præsciso quando liceat Baptismum petere.

Si autem sacerdos non sit præscisus ab Ecclesia, nec excommunicatus, sed malus et permissus, aut ergo sibi incumbit ex officio baptizare pueros, puta, quia est sacerdos Parochialis, aut non. Si sic, tunc non peccat aliquis in petendo a tali Baptismum, sive petat pro se, sive petat pro alio, ut pro parvulo suo, quia nullus propter peccatum alterius peccat, nec perdit jus suum in aliquo ministro de debito ministerii, in quo sibi tenetur succurrere ; talis autem sacerdos tenetur administrare ex officio Parochiali Sacramenta Ecclesiæ, et ex debito, quia vivit ex eleemosynis eorum, ut conductus ab eis ; ergo nullus peccat petendo ab eo quod ex debito et justitia ei debetur ; ergo potest quis licite petere a malo sacerdote pro se, vel pro parvulo suo Baptismum. Et si ille sit malus, et peccator, talis in petendo Baptismum a malo sacerdote se habet, sicut ille qui vadit ad malum debitorem, ut quærat debitum suum. Si autem talis malus permissus sacerdos non habet ex officio baptizare pueros, quia non est Parochus, sed vocatus in auxilium Parochi, ut annuarius, aut ergo petens Baptismum pro se, vel pro suo parvulo, potest habere alium sacerdotem, cui incumbit ex officio et debito baptizare, ut Parochialem sacerdotem, et tunc ab illo tenetur petere Baptismum, licet iste sit malus, si non possit habere alium, cui incumbit ex officio, quia jurisdictionem habet super illos, et non alius in auxilium vocatus.

Baptismus potius petendus est a malo sacerdote quam a bono laico.

Si autem non posset habere sacerdotem Parochialem, cui incumbit ex officio, sed tantum alium

sacerdotem etiam malum, cui non incumbit, sed tantum congruit, et potest habere laicum bonum et fidelem, dubium est, a quo debet petere Baptismum pro se, vel pro suo parvulo? Videntur enim se habere sicut excedentia et excessa. Laicus enim excedit in vita, sacerdos in officio, cui congruit ministrare Sacramenta Ecclesiæ. Quæ autem istarum conditionum debet præferri ad suscipiendum Sacramentum Baptismi?

Dico quod officium, et ideo a sacerdote malo non præsciso vel excommunicato, possunt Sacramenta Ecclesiæ licite peti pro se et pro suis, sicut dicitur *de consecr. dist. 4. cap. constat,* ubi vult, quod solis sacerdotibus sit hujusmodi officium concessum, excepto articulo necessitatis.

8. Ad primum argument secundæ quæstionis.

Ad illud Ambrosii, dico quod loquitur de adultis fictis, qui consentiunt in hæresim, et in malitiam hæreticorum baptizantium, quorum facti sunt discipuli in hæresi, et in vita prava, et in talibus intelligit quod nihil prodest, quod suscipiunt ab eis.

Ad secundum. Quomodo petens Baptismum a malo ministro excusetur a cooperatione mali.

Ad aliud, cum dicitur quod cooperatur sibi in peccato mortali, dico quod non, quia non inducit istum ad peccandum, sed tantum petit debitum sibi actum, qui quantum est ex se, bene potest conferri. Et ideo licet minister peccet novo peccato mortali, in ministrando Baptismum, non tamen petens in petendo, quia quantum est ex se, bene potest conferri, si minister se disponeret.

SCHOLIUM III.

Negat pretium dandum pro Sacramento, etsi nullus sit qui baptizare possit præter petentem pretium. [Idem tenent Alens. 2. part. quæst. 187. m. 3. art. 1. D. Thom. hic quæst. 2. art. 2. et distinct. 25. quæst. 3. art. 2. et 2. 2. quæst. 100. art. 2. ad primum. Aragon. ibi Richard. 4. distinct. 25. art. 3. quæst. 1. Paludan. quæst. 8. licet tamen aliquid dare pro redimenda vexatione, pro materia et labore, sed præcise in emendo spirituali est intrinsece malum nulla circumstantia excusabile.

9. Ad tertium.

Ad aliud de simonia, dico quod si emat aquam, quia sancta est, peccat, quia emit aliquid, quod non potest rebus temporalibus æstimari secundum valorem. Non autem peccat, qui petit Sacramentum a malo sacerdote, qui non vult dare sibi aquam, sed vendere, sed peccat quia contrahit forum illicitum, si illam emat, quia sanctificata est.

Quomodo liceat dare aliquid pro Sacramentis.

Sed quid est faciendum cum isto, qui sic vult vendere aquam sanctificatam omnino? Dico quod si talis sacerdos velit vendere aquam, non quia sanctificata est, vel consecrata, sed propter laborem suum, quem ponit circa consecrationem ejus, sicut sacerdotes celebrantes anniversaria, vendunt laborem suum, quem habent circa Missas, et non ipsas Missas, sic potest aliquis licite emere aquam consecratam, et alius vendere officium suum et aquam, sed nullo modo carius, quia est consecrata. Si autem velit omnino vendere aquam et officium suum carius, quia consecrata, committendus est sacerdos Diabolo, et reportandus est parvulus, a patre (si nullus alius minister idoneus occurrit) cum fiducia baptizandus.

Licet vendere laborem.

SCHOLIUM IV.

Non debere ministrum baptizare si prævideat ex illo actu mortem certo secuturam. Repetit hic quod supra docuit dist. 4. quæst. 3. scilicet infantem in flumen projectum non esse baptizatum, et eum, qui dejiceret, mortaliter peccare.

10. Resolutio tertiæ quæstionis.

Ad tertiam quæstionem dico, quod nullus debet sibi facere conscientiam, quod propter Baptismum convenienter datum, etiam infirmo in periculo mortis, quod propter hoc vergat in periculum ejus. Nec debet hoc aliquo modo præsumere, potest enim sine omni periculo spargere modicum de aqua tepida super corpus ejus, vel ejus partem principalem, ut super caput, vel frontem, si præsumitur quod frigida noceat. Et verisimile est quod aspersio nullo modo noceat, cum pueri tenerrimi vel infirmi balneentur in tali aqua, pro solatio et remedio speciali. Si autem aliquis habeat conscientiam erroneam, credens Baptismum esse causam accelerationis mortis baptizati, et periculum vitæ ejus, licet non sit talis irregularis in baptizando et faciendo quod officium suum in causa necessitatis requirit, tamen stante conscientia ejus quod acceleret mortem per actum ejus Baptismalem, committit homicidium, quia habet conscientiam quod faciendo illud quod tenetur circa ipsum, occidit ipsum. Et ita factus est perplexus stante conscientia, quia baptizando occidit non baptizando prætermittit illud ad quod tenetur ex officio in causa necessitatis, et fit irregularis ; unde sola conscientia erronea facit eum perplexum, quia ex lege divina non est aliquis perplexus. Quid est ergo sibi faciendum ? Respondeo, dimittenda est conscientia erronea, quæ fuit causa perplexitatis, et implendum est præceptum de Baptismo conferendo in articulo necessitatis. Si tamen aliquis baptizandus non potest baptizari, nisi in periculum, ut si sit juxta flumen profundum, et non potest cito haberi aqua, et est periculum mortis ejus, non debet minister eum projicere in flumen, et sic baptizare, quia Baptismus est ablutio in ordine ad siccitatem et sanitatem futuram. Posito etiam quod projiciens in flumen, baptizaret, quod non est verum, tamen adhuc peccaret mortaliter sic projiciens, quia interficeret eum et ideo posito quod aliquid faceret, nullo tamen modo deberet eum propellere in flumen, quia unusquisque magis sibi tenetur quam alii. Quid ergo est faciendum ? Expectandum est quousque possit haberi convenienter materia, et si prius moreretur, nihil ad ministrum.

De conscientia erronea.

Ex lege divina multis perplexus.

An puer projectus in flumine sit baptizatus.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum solus Sacerdos possit baptizare?

Alens. 4. *p. q.* 16. *m.* 1. D. Bonav. *d.* 5. *a.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 4. *q.* 2. D. Thom. *d.* 5. *q.* 1. *a.* 2. *et* 3. *p. q.* 67. *art.* 3. Suar. *ibid. d.* 23. *s.* 1. Scot. *in Oxon. hic q.* 1.

1. Circa distinctionem sextam, quæro de ministro : *Utrum solus sacerdos possit baptizare?*

Argument. primum. Arguitur quod sic, per Isidorum *lib.* 20. *Etymol. cap.* 25. et ponitur in littera.

Secundum. Item, solis sacerdotibus commissa est potestas dimittendi peccata, *Joan.* 30. sed in Baptismo remittuntur peccata ; ergo, etc.

Ratio ad oppositum. Oppositum patet per Magistrum in littera.

SCHOLIUM.

Primum dictum : ***Omnis homo habens virtutem motivam ad lavandum, loquelam, et rationis usum, valide baptizare potest.*** Secundum : *Si Angelus baptizaret, teneret,* quia si bonus est, id non faceret, nisi Dei mandato ; de malo tamen præsumendum esset quod mala intentione faceret, nisi constaret de Dei mandato ad ipsum. Tertium : *Sacerdos est minister baptismi ex officio, et eo absente Diaconus, post hunc subdiaconus, et post clericos laicus.* Quartum : *Congruum est maxime solum hominem esse Baptismi ministrum.* Et hujus rei affert tres rationes.

2. Tria requiruntur in baptizante, virtus motiva, locutio et intentio. Respondeo, quod nullum suppositum intellectuale excluditur a potestate ministrandi hoc Sacramentum cuilibet alteri a se in articulo necessitatis, nisi propter triplicem defectum naturalem. Aut enim propter defectum usus rationis, propter quem non potest habere intentionem baptizandi ; aut quia non potest loqui, ut propter defectum naturalem linguæ, vel alicujus alterius instrumenti, quod requiritur ad formandum verba ; aut propter defectum instrumentorum necessario requisitorum ad collationem hujus Sacramenti, ut propter defectum vel impotentiam in virtute motiva manuum, quibus deberet corpus tangere et abluere. Isti tres defectus simul concurrunt in parvulis, et ideo in illa ætate non possunt hoc Sacramentum conferre, licet postquam creverint, possint habere omnia ista simul, vel aliqua istorum. In adultis autem sunt isti defectus divisim, quia aliquis non habet usum rationis, et tamen habet alia, ut fatuus, qui habet linguam, et ipsam potentiam motivam in manibus. Aliquis habet usum rationis, non tamen usum manuum, ut mancus, vel paralyticus. Aliquis habet usum rationis, et manuum, non tamen linguæ, ut mutus ; in natura igitur humana nullus excluditur in necessitate, nisi per istos defectus naturales. Quod autem non habens usum rationis excludatur, patet *de Consecr. dist.* 4. *c. Solet.* Similiter etiam de manco et muto,

ibidem cap. firmissimum, et 1. *quæst.* 1. *cap. Detrahe.*

Cui naturæ convenit hæc potestas de congruo et cui absolute.

Aliæ species naturæ intellectualis excluduntur a potestate conferendi Baptismum de congruo, licet non absolute, quin possint baptizare. Prima congruentia ad hoc est, quia Christus fuit, qui hoc Sacramentum instituit. Secunda, quia in hoc Sacramento est aliquid sensibile, et aliquid spirituale et intellectuale 1. *quæst.* 1. *cap. Detrahe*, et ideo docet et congruit conferri a tali, qui habeat utrumque. Tertia, quia confertur illis, qui adscribuntur militiæ Christi, ut filii Ecclesiæ militantis, et congruum est ministrum ipsum conferentem esse de familia Christi in Ecclesia militante.

An Baptismus ab Angelo datus teneret.

Verumtamen si conferatur ab Angelis bonis vel malis de beneplacito divino, non esset iterandum. Possunt enim in corpore assumpto verba proferre, et corpus abluere, et intentionem rectam faciendi, quod Ecclesia facit, habere, et per consequens potestatem conferendi verum Baptismum. Et pro facto habendum esset si facerent, nec esset iterandum Baptisma collatum ab eis, sub debita forma, sicut nec collatum ab homine est iterandum. Unde Ecclesia in monte Gargano ab Angelo dedicata, non est postea dedicata ab aliquo Episcopo.

Angelus malus an valide ministret Baptismum.

De Angelis tamen malis, licet possent baptizare, semper esset nobis dubitandum de eis, quia mali sunt, et inimici, an recta intentione baptizarent, vel non; et quia Deus non ministrat Sacramenta salutis per ministros perpetuæ damnationis, ita semper timendum esset ne eorum intentio esset mala. Dico ergo quod licet non congruat omnibus suppositis intelligentibus, hoc tamen absolute potest competere cuilibet habenti illas tres conditiones naturales.

4\. Soli sacerdoti ex officio competit baptizare.

Si autem quæratur, cui competit ex officio? dico quod de congruo sacerdotibus, cujus ratio est, quia per Baptismum recipitur baptizatus in consortium, et collegium Ecclesiæ; receptio autem alicujus in aliquod collegium pertinet ad Præsidentem habentem auctoritatem, et quanto majorem auctoritatem haberet aliquis, tanto de congruo magis ei conveniret. Unde Episcopis maxime conveniret baptizare, si fieri posset; necessitas autem absoluta nullum hominem excludit, ut dictum est.

Ad primum argument.

Ad auctoritatem Isidori, dico quod intelligit de congruo, etc.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod remittere peccata per modum Judicis audientis et arbitrantis, solis sacerdotibus competit. Hic autem remittuntur peccata a solo Deo sine aliqua examinatione et arbitrio Judicis audientis inferioris.

QUÆSTIO II.

Utrum unitas Baptismi necessario requirat unitatem Ministri?

Alens. 4. *p. quæst.* 16. *mem.* 3. D. Thom. 3. *part. quæst.* 67 *a.* 6. Richard. *d.* 3. *art.* 4. *quæst.* 1. Gabr. *ibi quæst.* 1. *art.* 1. Palud. *q.* 2. Durand. *quæst.* 3. Sotus *dist.* 4. *q.* 1. *art.* 4.

1\. Argument. primum negativum.

Quoad vero de unitate Baptismi in comparatione ad ministrum quæro: *Utrum unitas Baptismi necessario requirat unitatem ministri.*

Arguitur quod non, quia idem

potest simul plures baptizare; ergo eumdem possunt plures simul baptizare. Antecedens patet, sicut sacerdos potest simul plures hostias consecrare, ita plures homines simul baptizare. Consequentia patet per locum a simili.

Secundum.

Item, quando aliqua plura concurrunt in aliquo uno effectu, æque potest fieri ab uno, et a pluribus agentibus, et e converso, ut quia in domo concurrunt plura, ut lapides et ligna, æque potest domus fieri a pluribus, quorum unus ordinet de lignis, alius de lapidibus, sicut si fieret tantum ab uno. Similiter potest navis trahi a pluribus, sicut ab uno, qui habet virtutem omnium; sed in Baptismo plura concurrunt, ut verba et aqua, in qua fit ablutio; ergo potest conferri uno lavante corpus aqua, et alio proferente verba; ergo, etc.

Ratio ad oppositum.

Contra, minister repræsentat Christum, qui est unus mediator Dei.

QUÆSTIO III.

Utrum oporteat baptizatum esse distinctum a baptizante?

Alens. 4. *p. q.* 16. *m.* 8. Rich. *a.* 4. *q.* 3. D. Bonav. *d.* 5. *art.* I. *q.* I. Rubion. *hic q.* I. D. Thom. 3. *part. q.* 66. *art.* 5. Vasq. 3. *part. disp.* 148. *cap.* 7.

2. Argument. negativum.

Arguitur quod non, quia sacerdos sibi dat communionem; ergo potest seipsum baptizare.

Ratio ad oppositum.

Contra, extra de Baptismo et ejus effectu, cap. *Debitum.*

QUÆSTIO IV.

Utrum oporteat simul esse ablutionem et prolationem verborum?

Richard. *lib.* 4. *d.* 3. *a.* 4. *q.* 2. Bassol. *q.* I. Rubion. *ibid.* Gabr. *q.* I. *art.* 2. Cajet. *tom.* I. *opusc. tract.* 26. Soto *in* 4. *d.* 3. *q. un. art.* 8. Suar. *tom.* 3. *part. disput.* 3. *sect.* I. Vasq. 3. *part. disp.* 148. *cap.* 7.

3. Argument. negativum.

Arguitur quod non, quia in Eucharistia fit magna interpositio verborum non sacramentalium, inter consecrationem panis et vini, ut totum illud *simili modo,* etc. usque ibi, *hic est,* etc. quæ tamen est unum Sacramentum; ergo a simili est in proposito.

Affirmativum.

Contra, Augustinus super Joanne Homil. 8. *Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum.*

SCHOLIUM I.

Plures posse eumdem valide baptizare, utroque ponente formam et materiam non aliter. Doctores omnes citati. Solvit tres instantias. Ad tertium docet monstrum, quando constat duas habere animas, seorsim esse baptizandum, ita ut primo pars spectans ad unam animam, et postea, pars spectans ad aliam.

4. Decisio quæst. secundæ. An plures possunt eumdem baptizare, et quomodo.

Ad secundam quæstionem dico quod plures baptizare unum, potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod quilibet faciat totum, quod pertinet ad Sacramentum; alio modo, quod unus faciat unam partem, et alius aliam, ut quod unus abluat, et alius dicat verba. Si secundo modo plures baptizarent unum, nihil fieret, quia ex institutione Christi et Ecclesiæ habetur quod ab eodem debet fieri utrumque per modum consuetum quo exprimuntur verba illa sacramentalia, dicendo, *ego te bapti-*

zo, ubi unus et idem exprimit verba, et similiter abluit; si enim unus proferret verba, et alius ablueret, falsa esset propositio, quia signaret per se personam illam abluere, cum tamen non abluat ipsam, sed alius.

Hoc etiam patet secundum modum baptizandi Græcorum, qui dicunt, *baptizetur servus Christi,* etc. Ista enim verba non solum sunt deprecabilia *baptizetur*, sed effectiva; ergo ab eodem proferuntur, a quo signantur habere efficaciam, ut sit sensus, *baptizetur a me servus*, hoc enim signat quod exercet.

Si autem intelligatur quod plures baptizarent eumdem primo modo, scilicet complete, ut si ambo eumdem baptizandum simul immergerent, et verba proferrent, sic dicitur communiter quod unus non impedit alium.

5. Objectio prima.

Sed contra hoc objicio sic: Non potest idem effectus esse a duabus causis totalibus; ergo nec idem baptizatus a duobus totaliter baptizantibus. Antecedens patet, quia impossibile est aliquem effectum ab aliqua causa totali esse, qua non existente nihilominus esset; sed si baptizaretur iste puer tantum ab uno, vere et totaliter esset baptizatus, etiam alio non existente; ergo alius non potest esse causa ejus totalis in conferendo Sacramentum.

Secunda.

Item, licet actio sit in passo, tamen ut est ab agentibus, plurificatur secundum numerum agentium, et maxime quando plurificantur formæ, sive instrumenta secundum quæ fit actio; si ergo plures sint baptizantes, plures erunt ablutiones activæ; sed cuilibet actioni correspondet propria passio; ergo erunt plures ablutiones passivæ, et ita plura Sacramenta.

Solutio primæ objectionis.

Ad primum, dico quod ista major est vera de causis efficientibus et totalibus principalibus inducentibus effectum, vel formam ipsam totaliter; sed effectus Baptismi non est in ministro, ut a causa totali et principali, sed a solo Deo, ut causa agente, qui causat eum; tamen dispositio ista ministerialis, quæ non est causa illius effectus, sed quoddam signum ejus, ut ablutio exterior et prolatio verborum, qui sunt actus mere naturales in casu proposito, non est ab utroque ut a causa totali, sed ab ambobus simul, quando ambo abluunt.

Solutio secundæ. Pluribus actionibus potest correspondere una passio.

Ad secundum dico quod ex parte agentium sunt plures actiones, et ex parte passi tantum una ablutio baptismalis, et una passio; non oportet autem quod cuilibet actioni correspondeat passio, nisi sit ejus causa totalis. Patet in tractione activa navis, ubi non correspondet cuilibet actioni vel tractioni motus navis una passio, nisi quælibet tractio activa esset sufficiens causa motus navis passive; sed sic est in proposito. Quando uterque dicit verba, et uterque abluit, non oportet ad istas duas actiones sequi duas passiones, vel duo Sacramenta, quia quodlibet istorum est causa partialis tantum. Antecedens autem est verum, ubi utrumque agentium est causa totalis, et totum inducit sicut est in Eucharistia; sic non est in proposito.

7. Dubium de monstro.

Sed contra istud est dubium de monstris, de quibus dubitatur an habeant unam animam vel duas, et ita resolutio secundæ quæstionis est dubia, utrum idem posset simul

plures baptizare, an non? Hîc dicitur quod illi plures monstruosi vel sunt distincti personaliter vel non; si sic, tenetur communiter quod possint simul plures baptizare de facto sub hac forma, *ego vos baptizo*, etc. licet graviter peccaret baptizans, mutans, et non observans formam Ecclesiæ, in isto pro nomine *te*, mutans singulare in plurale, nisi in casu necessitatis. Si autem illi plures non sint personaliter distincti, ut de monstris cum duobus capitibus, vel duobus ventribus, de quibus dubium est an quodlibet istorum sit unus, vel duo homines, dicitur quod in periculo mortis baptizandus est sub conditione. Sed si non sit periculum mortis, investigandum est de tali monstro an habeat duas animas, an unam, quod non potest ita faciliter, nec ita certitudinaliter percipi ex alio signo, sicut ex actibus intellectus et voluntatis, ut si scit scientia et ignorantia respectu ejusdem in diversis partibus istius monstri, et discordent sibi invicem tales partes respectu alicujus intelligibilis per intellectum, vel si in voluntate una pars tristetur et alia gaudeat, una aliquid amet consentiendo illi, alia odiat illud eidem dissentiendo. Et credo quod percipiens tales controversias inter istas partes ex actibus intellectus et voluntatis, non deberet simul partes istas baptizare una ablutione, sed duabus infundendo aquam primo super unam partem cum verbis sacramentalibus, et deinde super aliam. Si enim baptizaret simul utramque partem dicendo, *ego vos baptizo*, peccaret mortaliter, non observando formam Ecclesiæ Romanæ, nisi articulo necessitatis utriusque partis. Et forte tunc teneretur, quia nullus adeo obligatur aliis sicut sibi ipsi, sed hoc faciendo peccaret mortaliter non observando formam Ecclesiæ; ergo si tantum una pars sit in periculo, posset illam baptizare, et expectare posset de alio. Per hoc ad primam rationem.

Quomodo monstrum sit baptizandum.

Regula dignoscendi an monstro sit una anima, vel duæ.

Ad secundum.

Ad secundum argumentum secundæ quæstionis, dico quod verum est quod effectus solum isto casu posito, haberet suam entitatem ante *esse* reale ab illis causatum; hîc autem aliud est *esse* ordinis, et alius ordo causæ principalis ad suum effectum et instrumentalis ad suum effectum,

Et ideo instituit Deus ad istum unum effectum conferendum esse unum signum, et unum ministerium, sicut est unus, qui inducit hunc effectum, ad quem minister ordinatur.

SCHOLIUM II.

Ad secundam quæstionem, neminem posse baptizare seipsum, reddit rationem quare quis conficit, et sibi ministrat Eucharistiam.

Decisio quæstionis tertiæ.

Ad tertiam quæstionem, dico quod Baptismum recipientem et dantem ipsum, oportet esse distinctos, sicut habetur *extra de Bapt. et ejus effect. cap. debitum*, quia sicut nullus producit se in *esse* naturæ, ita nec in *esse* spirituale, vel gratiæ; et ad hoc ponitur ibidem quædam figura, quia Christus, *Joan.* 3. non baptizavit se ipsum, sed Joannes. Præceptum etiam de Baptismo, *Marci ultimo,* videtur satis innuere distinctionem baptizantis cum baptizato, cum dicit, *Ite, baptizantes eos,* quod est pronomen tertiæ personæ, tanquam

Nullus seipsum baptizare potest.

distincti ad distinctos. Ratio congruentiæ ad hoc ponitur talis: In Baptismo contrahitur inter baptizatum et baptizantem quædam cognatio spiritualis, quia baptizans fit pater spiritualis illius baptizati; nullus autem est sui ipsius pater in generatione naturali; ergo nec in generatione spirituali.

Ad argum. quæstionis tertiæ.

Ad argumentum, dico quod cibatio Sacramentalis, vel ista acceptio panis et vini, non est ipsum Sacramentum Eucharistiæ, sed species panis et vini, sicut patebit *dist.* 8. *in materia Eucharistiæ*, licet aliquid sit sacramentale illa manducatio sacramentalis, et ideo non ministrat sibi Sacramentum, sed cibationem sacramentalem, quia non potest dare sibi Sacramentum.

SCHOLIUM III.

Ad Baptismum requiri simultatem moralem, inter materiam et formam, et explicat bene quomodo stet hæc simultas.

9

Decisio quæstionis. Duas opiniones refellit Doctor de hac simultate.

Ad ultimam quæstionem de simultate sunt duæ opiniones in glossa, et in apparatu illius Decret. cap. *detrahere*, et in glossa *de consecrat. distinct.* 4. *cap.* 1. *et* 1. *quæst.* 1. ubi dixit Magister quod sola aqua, quæ est materia Baptismi, est Sacramentum Baptismi. Si tunc arguatur contra eum, quod tunc aliquis habens aquam biberet Sacramentum, concedit ipse et Bernardus glossator. Alius dixit quod aqua simul cum verbis est Sacramentum, ita quod in fine prolationis verborum est Sacramentum, et per consequens ista duo simul necessario sunt Sacramentum.

Sed contra tunc arguitur, sicut contra primum, quod in fine prolationis verborum posset asinus bibere illam aquam, et ita Sacramentum.

Item, ista virtus sacramentaliter postea remanet in subjecto, et in aqua, ut videtur, cum sit accidens permanens, quantum est de se.

10.

Respondet, quod illa virtus simul incipit et desinit, et ita non potest bibi ab asino tempore sequente. Sed istud non est dictum Physice, nec Theologice, nec legaliter. Physice non, quia in illo instanti in quo incipit esse, est, et in instanti in quo desinit esse, non est; ergo simul esset et non esset, quod est impossibile. Si exponatur illud dictum, quod in primo instanti inceptionis est, et statim post, non est scilicet in instanti in quo desinit esse, et ita non simul est, et non est; istud non importatur per primum dictum. Nec etiam est Theologice dictum, quia Apostoli non erant instructi in baptizando, quod semper cum ultima syllaba aspergerent aquam super baptizandos, quia quandoque tria millia una die baptizabant, ut dicitur in actibus Apostolorum, quia hoc esset humano modo impossibile. Nec etiam est dictum legaliter vel Canonice, patet *de consecr. distinct.* 4. in locis, quia Baptismus est *signum sensibile gratiæ invisibilis*, etc. tale non est aqua, quocumque modo accipiatur, nec ante prolationem verborum, nec post, et ideo dico quod ibi requiritur simultas, sicut potest esse simultas in actibus humanis, quando verbum accedit ad elementum, et fit Sacramentum, non est magna cura si in primo incipiat immergere puerum in aquam, antequam incipiat dicere verba, vel

Simultas humana, seu moralis, qualis.

e converso; vel si in eodem instanti incipiat immergere, et dicere ista verba, vel si prius semel immergat, antequam aliquid loquatur, et incipiat loqui cum immersione, vel e converso, si dixerit prius verba illa, usque ad medium, et postea incipiat mergere, nihil enim refert ad Sacramentum dandum.

Sed non est complete Sacramentum ante finem prolationis verborum, sicut si homo primo incipiat comedere, et statim post facta interpellatione aliqua loquatur, et iterum comedat, et loquatur, et sic alternando usque ad finem comestionis, dicitur simul comedere et loqui, ita quod unum illorum non totaliter finitur antequam aliud incipiat. Ita est in proposito, sive incipiat prius abluere, et postea verba proferre, sive e converso, dummodo unum incipiat fieri antequam aliud totaliter terminetur, satisfacit ista simultas, qualis potest esse simultas in actibus humanis; non enim curavit Christus aliter nos ligare in ministratione hujus Sacramenti, ut esset simul aliter quam ejus simultas possit a nobis dispensari et observari.

11. Ad argum. quartæ quæstionis.

Ad argumentum de Eucharistia, dico quod illa verba sunt sacramentalia, non Sacramentum, sive simul proferantur, sive non. Nec est ibi primo completum Sacramentum usque ad ultimum instans prolationis verborum super calicem; non est tamen talis unitas inter species panis et vini, qualis est in Sacramento Baptismi.

Nam in proposito de ablutione et verbis, aqua cum verbis, per quæ fit ablutio, sive sint simul in eodem instanti susceptionis, sive non, dummodo sint simul, sicut dictum est, sunt Sacramentum. Eucharistia autem non est verum continuum Sacramentum, sicut Baptismus, nec integrum et completum ante ultimum instans prolationis verborum super calicem, licet illa verba non sint simul dicta.

QUÆSTIO V.

Utrum in baptizante requiratur intentio debita ad hoc quod baptizet?

Alens. 4. *p. quæst.* 13. *m.* I. *per totum.* D. Bonav. *hic* 2. *p. art.* I. *quæst.* I. *et* 2. Richard. *art.* I. *quæst.* 2. D. Thom. *quæst.* I. *art.* 2. *et* 3. *p. quæst.* 64. *art.* 8. Suar. *ibid. disp.* 13. *sect.* 2. Scot. *in Oxon. hic.*

1. Argument. primum negativum.

Arguitur quod non, quia non habens fidem potest baptizare. Patet hoc de pagano in littera, et *de consecr. distinct.* 4. *cap. Romanus*; sed non habens fidem non habet debitam intentionem baptizandi, quia nullus fieri vult quod non credit posse fieri.

Secundum. Augustinus.

Item, Augustinus super Joannem *Homil.* 5. et ponitur in littera. Ebriosus baptizare potest, *non timeo ebriosum*, etc. ebriosus non potest habere intentionem debitam; ergo, etc.

Ratio ad oppositum.

Contra, Magister in littera. In hoc sicut in aliis Sacramentis requiritur intentio.

QUÆSTIO VI.

Utrum in baptizante requiratur actualis intentio baptizandi?

Doctores citati *quæst. præced.* Major. 4. *distinct.* 12. *quæst.* 7. Navar. *in sum. cap.* I. *num.* 15. *et cap.* 25. *num.* 105. Soto *dist.* I. *quæst.* 5. *art.* 8.

2. Arguitur quod sic, a forma prima

Argument. affirmativum. non procedit effectus, nisi mediante actu secundo; ergo cum habitus sit forma prima ab intentione habituali baptizandi, non procedit Baptismus, nisi mediante actuali intentione.

Argument. negativum. Contra, minus sufficit in aliquo ministro ad debite conferendum Sacramentum, quam in aliquo ad meritum, quia meritum est ex motu et conatu propriæ voluntatis merentis; non sic effectus Sacramenti ex ministro, sed ex virtute Sacramenti. Sed ad meritum non requiritur actualis intentio, vel actualis motus voluntatis merentis, sed tantum habitualis, quia aliter oporteret quemlibet habere intentionem actualem illius objecti, respectu cujus meretur, quod est falsum, quia aliquis habere potest intentionem actualem respectu alicujus, et in medio vel in fine esse distractus, tamen meretur.

SCHOLIUM I.

In Baptizante non requiritur intentio effectus principalis, id est, ultimi finis, sed respectu actus propinquioris, id est, proximi finis, et hoc in particulari, vel in universali, faciendi scilicet quod fecit vel instituit Christus, saltem in confuso. Deinde solvit duas objectiones, et ad primam explicat optime rationem instrumenti secundum duplicem ejus acceptionem, de quo sup. d. I. q. I. et 4. et sic resolvit ministrum esse causam secundam respectu Sacramenti; respectu vero effectus principalis esse instrumentum.

3.

In ministrante requiritur aliqua intentio. Ratio Richardi probabilis. Hoc communiter concedunt omnes, quod in ministro necessario requiritur aliqua intentio, quod ab aliquibus probatur sic, quia quando ex aliquibus fit aliquod unum, oportet quod hoc fiat per aliquod conjungens illa ad invicem, sed ad constitutionem hujus Sacramenti concurrunt verbum et elementum; ergo requiritur aliquid uniens ista; hoc non est ipse baptizandus, quia ipse habet rationem materiæ, quia susceptivi; ergo intentio ministrantis. Hæc consequentia est probabilis.

Intentio sumitur dupliciter. Distinguo tamen de intentione ministri, vel alterius, quod potest esse respectu actus quem exercet, vel respectu finis ad quem ordinatur ille actus. Et isto secundo modo proprie accipitur *intentio*, quia intentio est proprie respectu finis, licet etiam respectu actus quandoque accipiatur. Patet per Augustinus 9. *de Trinit. cap. ult. et alibi frequenter,* qui vult illam copulare voluntatem cum suo actu. Similiter 2. *Physic. text.* 9. distinguitur agens naturale contra agens ex intentione et a proposito. **Augustinus.** **Aristot.**

4.

Quæ intentio necessario requiritur in agente ex proposito. Si ergo quæras an requiratur intentio primo modo? dico quod in ministro conferente requiritur similis intentio respectu actus, in quo confert aliquid, et ista intentio requiritur in omni agente a proposito, si non agat a casu, quia nullus agit sine intentione respectu alicujus, nisi agat a casu vel fortuna, et ideo cum actus ministri debeat esse humanus, et non fortuitus, nec casualis, requiritur in ministro intentio respectu illius actus, quia aliter esset fortuitus, et ideo per excellentiam istius actus, et obligationem ministri ad istum actum, requiritur intentio ministri respectu istius actus, quia ad actum non humanum, ut fortuitum, nullus obligatur, quia non est in potestate ejus.

Finis intentus duplex. Si autem quæratur de intentione, quæ est respectu finis, ad quem ordinatus est actus, est duplex, principalis et communis, vel minus prin-

cipalis, specialis et propinquus. De utroque distinguendum est, quod potest accipi in universali, vel in particulari. Exemplum omnium istorum, finis principalis in universali ipsius Baptismi est quod baptizatus sit filius summi regni; principalis in particulari est gratia; finis minus principalis in universali est ut baptizatus sit Christianus; finis autem minus principalis in particulari est non solum ablutio exterior, sed character quo specialiter adscribitur familiæ Christi.

5. Quid debet intendere baptizans.

Si ergo loquamur de fine principali actus baptizandi in particulari, vel in universali, dico quod non requiritur intentio actualis in ministro respectu talis finis, quia paganus potest baptizare, ut habetur *de consecr. dist. 4. cap. Romanus*, et ponitur in littera; paganus autem non habet actualem intentionem principalis finis in universali, nec in particulari; solum enim intendit facere quod Ecclesia facit, et nihil aliud, nec gratiam, nec filiationem regni. Si autem loquamur de fine minus principali et propinquiori, dico quod licet non requiratur in ministro intentio finis in particulari, ut characteris, quia in multis baptizantibus fuit ignotum hoc, quod per characterem intelligimus; requiritur tamen in ministro intentio finis universalis, ut quod intendat adscribere baptizatum collegio Christianitatis, et facere eum Christianum, et hoc est quod intendit facere Ecclesia. Ad hoc est quædam congruentia talis: Illa, quæ sunt de jure positivo, efficaciam habent ex institutione et ordine instituentis. Sed Christus instituens hoc Sacramentum voluit ipsum esse signum adscriptitium cujuslibet suscipientis collegio Christiano, tanquam membrum Christianitatis; non autem voluit quocumque modo quod esset signum ejus adscriptitium, quia tunc quilibet proferens ista verba cum ablutione in aqua baptizaret, et sic adscriberetur, sed voluit ipsum esse signum tale cum intentione abluentis intendentis conferre tale signum propter talem finem, ut patet *de consecr. dist. 4. cap. Illud*; ergo cum hoc Sacramentum non sit signum efficax, nisi ex institutione, si minister in conferendo Sacramentum nullo modo intendat finem, nec in universali, nec in particulari, propter quem institutum est, sequitur quod non baptizat.

In Baptizante requiritur intentio finis proximi.

6. Objectio prima.

Sed contra hoc objicio sic: Instrumentum non semper habet propriam actionem aliam ab actione principalis agentis, quia sic non esset instrumentum, sed principale agens; inquantum enim instrumentum, solum movet, quia motum; sed minister in conferendo baptismum, est agens instrumentale, quia minister Dei; ergo non oportet ipsum habere propriam actionem, vel propriam intentionem aliam ab intentione principalis agentis.

Secunda.

Item, si intentio necessario requiratur in ministro, aut requiritur ut sacramentum, vel ut res sacramenti; non requiritur ut res sacramenti, quia res sacramenti est in baptizato, suscipiente sacramentum; et non in dante sacramentum, nec ut sacramentum, est enim sacramentum sensibile signum, tale non est intentio; ergo, etc.

Ad primam.

Ad primam dico, quod aliud est

loqui de causa secunda, et aliud de ministro. Instrumentum autem non potest sumi nisi dupliciter, vel pro eo quod tantum movet, quia movetur a principali agente, et est tantum movens motum. Instrumentum autem aliquando potest attingere ad principalem effectum principalis agentis, quia potest immediate disponere ad ipsum, sicut enim artifex, ut faber lignarius, potest per securim, ut per instrumentum, quandoque disponere ad formam principalem, quam intendit, ut formam arcæ vel domus, ita etiam per instrumentum potest immediate inducere formam principalem quam intendit. Patet de illo, qui immediate per instrumentum sigilli inducit formam et impressionem ejus in cera, quam principaliter intendit. Similiter instrumentum monetarii est, per quod primo et immediate inducitur et imprimitur imago regis in moneta, quod principaliter intendit tale agens. Tale ergo instrumentum, ut præcise motum a principali agente, attingit immediate effectum principalis agentis.

Instrumentum est duplex.

Alio modo dicitur instrumentum, vel agens instrumentale, improprie, quod est agens prævium actioni alterius agentis superioris, non quia aliquo modo dependeat ab eo in agendo, sicut ab instrumento, sed sicut ab aliquo necessario prævio ad ipsum. Et isto modo forma accidentalis instrumentaliter dicitur agere ad inductionem formæ substantialis, non quia sit instrumentum substantiæ respectu talis formæ, sed quia tale accidens, ut qualitas, est principium actionis cujusdam præviæ actioni formæ substantialis. Est enim qualitas per se agens, et principale illius actionis præviæ, et nullo modo respectu ejus est instrumentum, propterea quia unitur formæ, quæ si esset separata, esset principium alicujus actionis. Ipsa quando est in alio per se, est principium illius per se; qualitas autem si esset separata, ageret per se ad illam actionem præviam, et non ut instrumentum; actio tamen illa prævia actioni substantiæ posset pro tanto dici actio instrumentalis, quia prævia, et nullo modo quia attingit formam substantialem.

Instrumentum improprie quod.

Ex quo patet quod quando cum actione principalis agentis concurrit actio alterius agentis ad eumdem effectum, quod non agit præcise inquantum movetur, et est agens instrumentale, sed ut agens secundarium, sicut causa secunda agens ad eumdem effectum, ad quem agit agens principale, sicut ignis cum Deo requiritur ad productionem ignis, et in tali agente requiritur forma propria, per quam attingit effectum immediate, si sit agens naturale, vel intentio, si sit agens a proposito.

Causa secunda quomodo differt ab instrumento.

Ad propositum ergo dico, quod minister in actu baptizandi non est tantum agens instrumentale, vel instrumentum in proferendo ista verba; sed est agens actione humana cum Deo, ut causa secunda cum principali agente, et causa prima, sicut si ageret cum eo ad adscribendum. Respectu ergo effectus humani et naturalis, qui est abluere, et verba proferre, est causa secunda agens cum Deo, ut cum causa prima; sed respectu effectus principalis est instrumentum, et respectu ejus non

Baptizans dicitur causa secunda, et instrumentalis, et quomodo.

oportet eum habere intentionem, ut dictum est.

7. Ad secundam.

Ad secundam instantiam, dico quod sacramentum non solum habet causas intrinsecas, sed etiam extrinsecas ; nihil autem est intrinsecum sacramento Baptismi inquantum tale, nisi audibile et visibile, verba, et ablutio in aqua. Præter intrinseca sacramento concurrunt aliqua alia, ut causæ extrinsecæ. Requiritur enim in Baptismo subjectum suscipiens, ut materia, et ipse baptizatus, et ipse baptizans, ut causa efficiens humano modo, et ex intentione ; unde intentio est illa forma, qua ministrat Sacerdos, vel alius baptizans sacramentum. Concedo ergo quod intentio sit sacramento non intrinseca, sed extrinseca, et ita sequitur quod non est aliquid ipsius sacramenti essentialiter. Sed tamen propter hoc non sequitur, ergo non requiritur ad sacramentum ; sed sequitur, ergo non requiritur ut aliquid intrinsecum sacramento, sed ut aliquid extrinsecum. Multa enim requiruntur ad aliquid, quæ non sunt de essentia illius, a quibus etiam magis dependet, quam a causis intrinsecis, quia universaliter magis requiruntur ad aliquem effectum causæ extrinsecæ quam intrinsecæ.

Intentio est extrinseca sacramento.

Ad argumenta quæstionis quintæ.

Ad rationem primam dico, quod simul stat quod aliquis sit infidelis, non habens fidem infusam, nec intentionem finis principalis, nec in universali, nec in particulari, et tamen quod habeat fidem et intentionem respectu finis, vel effectus minus principalis, et propinqui in universali. Potest enim paganus intendere per Baptismum adscribere baptizatum ab eo sectæ Christianorum, et tamen non intendere adscribere eum filiis regni et gratiæ, quia neutrum istorum effectuum credit baptizatum posse consequi per baptismum. Exemplum, ego possum aliquem Judæum circumcidere, credens quod Circumcisio sit signum adscriptitium legi Judaicæ, licet non credam sibi per illud conferri gratiam, nec vitam æternam. Eodem modo, si legerem ista verba per quæ Necromantici adscribuntur servituti Diaboli, possum credere quod per ista verba aliquis obligatur Diabolo, licet non sciam ad quem effectum principaliter signandum instituitur a Diabolo.

Infidelis quomodo dicitur habere intentionem baptizandi.

Ad sextum. An ebrius potest baptizare?

Ad aliud dico, quod ille dicitur ebriosus, qui est assuetus ad ebrietatem, licet non sit actu ebrius, et talis non existens actu ebrius potest baptizare, quia habet usum rationis ; si enim esset ebrius, in tantum quod non haberet usum rationis, nec intentionem, nullo modo posset tunc ebrius baptizare, utens tamen ratione et intentione debita potest baptizare.

SCHOLIUM II.

Requiri et sufficere intentionem virtualem in baptizante, et hanc sufficere ad meritum et Martyrium ; et ponit exemplum hujus intentionis, et actualis, et habitualis, de quo 2. dist. 41. et 4. dist. 4. quæst. 4.

8. Ad sextam quæstionem.

Ad secundam quæstionem, dico quod intentio communiter dividitur per intentionem actualem et habitualem, tanquam per sufficientia dividentia. Dico tamen quod præter intentionem actualem stricte sumptam, qua aliquid actualiter intenditur, et præter habitualem proprie

Explicatur triplex intentio.

sumptam, qua habens habitum potest intendere secundum illum, ut habens fidem dicitur habitualiter credere quando dormit, est intentio media, quæ dicitur intentio virtualis, quia ex illa et virtute ejus, sunt omnes actus alii, quos exercet agens ex intentione. Unde tunc dicitur aliquis habere intentionem virtualem, quando omnes actus ejus, quos exercet, fuerint in eo virtute alicujus intentionis actualis, prius habitæ, ut sic agens a proposito dicatur habere intentionem virtualem respectu alicujus finis, quando secundum eum agit, et exercet omnes actus debitos illi fini, ut si celebraturus Missam intendat a principio actualiter celebrare secundum ritum Ecclesiæ Romanæ, licet sit postea distractus aliqualiter, omnes tamen actus ejus circa Missam celebrandam ordinantur, ex prima intentione, quia virtute ejus omnes alii actus circa Missam ordinantur, et ab illa virtute processerunt. Hæc autem intentio est alia ab intentione habituali et actuali. Ab habituali, quia hoc sufficit ad peccatum mortale committendum, et opus meritorium faciendum ; non sic intentio habitualis, quia cum intentione habituali respectu alicujus actus stat quod actus talis sit fortuitus, et non humanus, sicut aliquis habens intentionem habitualem de sanitate procuranda, potest sibi propter aliquam causam omnino sibi contingentem, ut propter ludum currere, quem cursum etsi a casu sequitur sanitas, est fortuita, licet intentionem habitualem sanitatis procurandæ habuit, quia cursor non propter sanitatem currebat, sed propter ludum, qui non fuit medium ad sanitatem. Similiter aliquis habens intentionem habitualem tantum ad dandam eleemosynam, non meretur, quia tunc dormiens mereretur ; sed habens intentionem virtualem ad aliquid faciendum meritorie, continue meretur virtute primæ intentionis actualis habitæ, licet non semper actualiter intendat, ut si aliquis primo actualiter intendat ire ad sanctum Jacobum propter devotionem, quam habet ad sanctum Jacobum, et propter peccata sua remittenda, et actualiter ponat se in via, et de eo actualiter cogitans in principio viæ, non oportet eum in toto itinere semper actualiter cogitare de sancto Jacobo. Similiter habens actualem intentionem ad celebrandum Missam in principio, quo dicit : *Introibo*, etc. etsi circa Evangelium, vel verba consecrationis sit distractus, et non intendat actualiter de his quæ dicit, dummodo perfecte dicat verba, non minus rite dicit Missam, nec meretur, sed forte quandoque magis propter phantasmata aliqua, a quibus posset moveri. Deus enim non obligat hominem ad impossibile, nec ad illud quod non est in potestate ejus, quia secundum Augustinum 3. de lib. arbitr. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur.*

Intentio virtualis quæ.

In quibus virtualis differt ab habituali.

Virtualis sufficit ad merendum vel peccandum.

Intentio virtualis sufficit ad sacramenta.

9. Quomodo quis potest peccare ex virtuali intentione.

Intentio autem virtualis habitualiter sufficit ad peccatum mortale committendum, licet non semper habeatur intentio actualis. Nam proponens vel intendens ire ad bellum aliquod ad aliquem occidendum, vel ad aliud hujusmodi facinus procurandum, si in medio viæ incipiat furere, et occidat, nulla in-

terpositione facta motus contrarii in voluntate ejus, peccat mortaliter, nec excusatur propter non intentionem actualem, vel non usum rationis, tempore quando occidit; et hoc peccatum est propter vehementem motum voluntatis primæ intentionis actualiter habitæ, ex cujus virtute omnes alii actus postea descendunt. Isto modo forte fuit de Martyribus, qui ex intentione prævia actualiter elegerunt fortiter se ipsos pro amore Dei immolare, et pœnis impendere, licet in ipsis pœnis, dum actu patiebantur, non habuerunt usum rationis actu via naturæ, quia secundum naturam tales pœnæ et dolores sunt immutativæ usus rationis, et absorptivæ ejus. Non minus tamen merebantur ex prævia intentione ejus, ex qua omnes alii actus descendunt.

Virtualis intentio ad Martyrium sufficit.

10. Resolutio quæstionis.

Dico ergo ad quæstionem, quod in ministro, ad hoc quod sacramentum Baptismi alicui conferat, requiritur intentio virtualis habitualis, quia non sufficit intentio sola habitualis proprie sumpta, quia tunc dormiens, vel actu ebrius sine usu rationis posset baptizare; nec requiritur intentio actualis, patet, quia talis non est semper in potestate nostra; sed requiritur intentio virtualis, ex cujus virtute sunt omnes actus consequentes, qui sunt in Baptismo.

[H]abitualis proprie sumpta non sufficit.

Ad principale hujus quæstionis.

Ad rationem ergo primam quando dicit, a forma prima non procedit aliquis effectus, nisi mediante actu secundo, concedo; sed non oportet istum actum secundum necessario esse, quia effectus principalis intentus est, sed est in se, vel in sua virtute, quando effectus est, nam virtute ejus fuerunt alii actus, per quos fit talis effectus. Exemplum de lapide projecto in aqua, cujus projectio facit multos circulos, et multas gyrationes virtute primæ gyrationis et circuli, nec tamen primus circulus, vel prima gyratio est actu cum ultima; eodem modo est in proposito.

11. Ad rationem in oppositum aliorum responsio.

Ad rationem in oppositum, dicitur quod ad hæc quod aliquis mereatur, necessario requiritur actualis intentio, vel aliqua impressio facta ab intentione actuali, sicut vadens ad Ecclesiam, licet non semper actualiter cogitet de ea in tota via, tamen ab intentione actuali, quam primo habuit, fit impressio aliqua in virtute motiva, qua durante vadit ad Ecclesiam, et meretur. Sed sive hoc sit verum, sive non, dicendum est sicut prius, quod sola intentio virtualis sufficit ad meritum, virtute cujus sunt omnes alii actus meritorii. Consequenter quæritur de initerabilitate hujus Sacramenti:

Solutio propria.

QUÆSTIO VII.

Utrum Baptismus sit iterabilis, et quæ sit pœna iterantium?

Alens. 4. *p. q.* 28. *m.* 7. *art.* 1. D. Bonavent. *hic* 1. *p. q.* 2. *et* 6. Richard. *art.* 4. *q.* 1. D Thom. *q.* 2. *art.* 1. *et* 3. *p. q.* 68. *art.* 9. Suarez *ibid.* 22. *s.* 2. Vasquez *d.* 147. Scot. *hic quæst.* 7. *et quoad secundum quæsitum.* Richard. *art* 4. *q.* 2. Palud. *q.* 4. Soto, Covar. Suar. *citati quæst. præcedenti.*

1. Argumentum.

Arguitur quod sic: Eucharistia est iterabilis; ergo et Baptismus. Consequentia probatur, quia Eucharistia est sacramentum excellentius et dignius; Baptismus autem propter ejus dignitatem, ponitur non iterabilis, ut patet in littera;

ergo, etc. Antecedens hujus rationis est manifestum.

Juxta hoc quæritur sine argumentis, quæ sit pœna iterantium hoc sacramentum.

SCHOLIUM I.

Rejecta ratione D. Thomæ et Alensis, resolvit Baptismum initerabilem esse, quia sic Christus instituit. Colligitur ex 4. ad Ephes. exponente Leone ep. 35. cap. I. et Ambros. lib. 2. de pœnit. cap. 2. Trid. sess. 7. can. 9. Florentin. in decreto Eugenii.

2. *Cur Baptismus non sit iterabilis.*

Ad primam partem quæstionis dicendum est quod est sacramentum initerabile, quod patet per multas auctoritates positas in littera. Ratio autem pro hoc ab aliquibus assignatur talis : Baptismus habet efficaciam et virtutem a Passione Christi, et morte ; Christus autem semel mortuus et passus est ; ergo. Sed hæc ratio concludit generaliter quod nullum sacramentum est iterabile, et per consequens nec Pœnitentiæ Sacramentum est iterabile, cum habeat virtutem suam a Passione Christi, quod est falsum, quia aliter esset homo sine remedio ad salutem, si post pœnitentiam alias peccaret, quod est manifeste falsum.

Duas D. Thom et Alensis rationes adducit et refellit.

Alii assignant aliam rationem initerabilitatis hujus sacramenti, quia videlicet, hoc sacramentum imprimit characterem, quia indelebilis est ; ergo non debet iterari, quia tunc imprimeret multos characteres, quod est inconveniens.

Sed hæc ratio probat immanifestum per minus manifestum, vel immanifestius ; a principio autem fuit magis notum et manifestum in Ecclesia Baptismum non esse sacramentum iterabile, quam ipsum imprimere characterem. In omnibus enim libris, in quibus Augustinus multum loquitur de materia Baptismi ostendens ejus initerabilitatem, nunquam reperitur unum verbum de charactere, ad illam intentionem ad quam nos accipimus illud vocabulum, et verisimile est quod si aliquis Sanctorum, secundum istam opinionem, verbum locutus fuisset de charactere, quod ejus auctoritas posita fuisset in Canone, ubi fit mentio de hoc nomine, et de initerabilitate Baptismi, et tamen ibi non invenitur. Similiter Magister Sententiarum non est inventus loqui de charactere *in toto libro Sententiarum*, nisi semel, et tunc non secundum quod nos utimur hoc vocabulo. Unde *in distinctione ista*, postquam ostendit quod Ecclesia non rebaptizat eos, qui in nomine Trinitatis, scilicet explicite, Patris et Filii, etc. baptizati sunt, et in ipsa forma sacramenti, concludit ex his aperte quod *qui ab hæreticis baptizati sunt, servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt,* et sumit ibi characterem pro forma verborum hujus sacramenti. Patet ex verbis præcedentibus quantum ad utramque partem, et primo de nomine Trinitatis ; secundo, de forma sacramenti, quia una pars specificat aliam, et ita patet quod character secundum intentionem nominis, qua modo utimur eo, est recentior quam liber Sententiarum, quia verisimile est Magistrum de illo fuisse locutum, si vel invenisset in Scriptura, vel in libris Sanctorum, vel tempore suo fuisset isto modo quo utimur eo ventilatum. Utrum autem Baptismus imprimat charac-

August. in suis libris non loquitur de charactere in nostro sensu.

Magister pro eodem usurpavit characterem ac formam.

terem in anima vel non, postea dicetur.

3. Resolutio Doctoris. Sola voluntas divina est causa initerabilitatis Baptismi.

Dico ergo quod ratio principalis initerabilitatis Baptismi non est quia Passio Christi non est iterabilis, nec quia imprimit characterem, sed quia Deus sic illum instituit ut non iteraretur, et hujus non est alia causa, nisi voluntas sua. Potuit enim Deus instituisse hoc sacramentum in remedium generale pœnæ et culpæ, et toties iterabile quoties homo peccasset. Potuit etiam Deus ordinasse quod quoties peccasset, toties baptizaretur, et restitueretur perfectæ innocentiæ, ut dimitteretur sibi tunc per Baptismum tam pœna quam culpa. Placuit tamen sibi modo quod esset sacramentum initerabile, ne daretur hominibus nimia audacia ad peccandum, si esset iterabile sacramentum, quia illo dimitteretur tam culpa quam pœna, et ideo facilitas veniæ cederet ad irreverentiam sacramenti.

Quare pœnitentia iterabilis.

Quia tamen noluit Deus omnem viam salutis excludere ab homine cum peccaret, quem novit pronum in malum omni tempore, nec injuriam facere sacramento, per facilitatem et plenitudinem veniæ, statuit Pœnitentiam in remedium iterabile, per cujus susceptionem rite habitam, toties homo absolvatur a culpa, quoties peccaret, sed voluit ad pœnam pro peccatis universos obligare propter rationem prædictam.

Ad argumentum principale.

Ad argumentum in oppositum, dico quod sacramentum Eucharistiæ, quod est species panis et vini, non est iterabile, qui enim easdem species consecraret, peccaret mortaliter, et præter hoc nihil faceret; perceptio autem et ista comestio sacramentalis, quæ est iterabilis, non est sacramentum, et ideo non sequitur, si ista perceptio sacramentalis sit iterabilis, quod propter hoc illud sacramentum in se sit iterabile.

SCHOLIUM II.

Pœna iterato baptizantis et baptizati est irregularitas; nec ignorantia juris excusat. Probabile tamen est, omnem ignorantiam probabilem juris et facti excusare; de quo vide Scholium in Oxon. hic quæst. 8.

4. Decisio quæstionis octavæ.

Ad secundam quæstionem dico, quod iterantes Baptismum, aut sunt conferentes, aut suscipientes; si conferentes, aut ergo scienter, et prudenter conferunt, et facti sunt ipso facto irregulares, ut habetur *extra de Apostat, c. Ex litterarum*, de illo juvene, qui rebaptizavit germanum suum infirmum, credens per hoc citius ipsum consequi sanitatem, ubi dicitur quod iste est irregularis, nec potest dispensari cum tali, nisi a solo Papa, et hoc non nisi cum intraverit Religionem, propter favorem Religionis. Si autem inscienter et occulte rebaptizaverit aliquem, irregularis est, non tamen ita irregularis est, sicut præcedens, quia Episcopus suus potest dispensare cum eo. Istud confirmatur per illud *C. Ne sacrament. Bapt. iter. s.* 1. dicit lex: *Antistitem, qui sanctitatem Baptismatis illicita usurpatione geminaverit, Sacerdotem indignum esse censemus.* Si autem hoc dicat Imperator propter reverentiam sacramenti, multo magis Papa, quia specialius curat de divinis Sacramentis.

Baptizantes iterum irregulares.

Quis in irregularitate dispensare potest.

Talem autem baptizantem non ex-

Ignorantia juris

[cusat, se-]
[... tamen]
[facti.]

cusat ignorantia juris, quia quilibet baptizans tenetur hoc ex officio scire, et alii nescientes debent in talibus scientes consulere. Ignorantia facti tamen excusat, quia si vetula parvulum, quem ipsa prius baptizavit, offerat Sacerdoti iterum baptizandum, ipse istum baptizans ignorans factum vetulæ, non est irregularis, nec tenetur quærere, nisi suspicaretur per alia signa, vel indicia ipsum prius esse baptizatum.

[Nulla ignorantia excusat se rebaptizari scientem.]

Si autem suscipiens Baptismum faciat se iterum baptizari, si scienter hoc faciat, irregularis est, nec excusatur ignorantia juris. Si autem hoc faciat ignoranter, nesciens se esse baptizatum, adhuc est irregularis. Unde de *Consec. Dist.* 4. *cap. qui bis*, etc. *Qui bis ignoranter baptizati sunt, non indigent pro eo pœnitere, nisi quod secundum Canones ordinari non possunt, nisi magna aliqua necessitas cogat.*

Dices, decretum intelligit de ignorantia Juris. Contra, tunc oporteret eum pœnitere, quia illa non excusat, ideo cum tali convenit dispensare, sed cum eo qui est scienter baptizatus, non est dispensandum; Papa tamen multa posset facere, quæ non vult facere. Unde licet excommunicatio quæ fit ab Ecclesia, sit gravior, quia separat a communione fidelium, tamen irregularitas est permanentior. De quo vide alibi.[a]

[a] In Oxon. hic n. 2.

QUÆSTIO VIII.

Utrum character imprimatur in Baptizato?

Alens. 4. *part. quæst.* 19. *mem.* 6. D. Thom. 3. *part. quæst.* 63. *art.* 6. D. Bonavent. *hic* 1. *part. quæst.* 4. Richard. *dist.* 5. *art.* 2. Palud. *dist.* 3. *quæst.* 4. Suar. 3. *tom. dist.* 11. Coccius 2. *tom. thes. lib.* 5. *art.* 3. Bellarm. 1. *de bapt. cap.* 12. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 9.

1. Argumentum primum negativum

Arguitur quod non. In circumcisione non imprimebatur character; ergo nec in Baptismo. Consequentia probatur, quia Baptismus successit Circumcisioni ad eosdem actus et effectus; ergo si character non fuit effectus Circumcisionis, nec Baptismi, et per consequens si Circumcisio non impressit characterem tunc, nec Baptismus modo facit. Antecedens probatur, quia si Circumcisio impressisset characterem, circumcisus non fuisset baptizandus; consequens est falsum; ergo et antecedens. Probatio consequentiæ, quia si Circumcisio impressisset characterem, iste fuisset ejusdem rationis cum charactere Baptismi; sed duo accidentia ejusdem rationis non possunt esse in eodem subjecto simul; ergo circumcisus non potest baptizari.

Secundum.

Item, fides distinguit fidelem ab infideli; similiter charitas distinguit filios regni a fillis perditionis, et ista sunt nobilissima in anima, quæ tamen non imprimunt characterem distinctum in anima; ergo nec Baptismi susceptio talem characterem imprimit. Consequentia probatur, quia non imprimunt characterem, nisi propter eorum nobilitatem.

Tertium.

Item tertio: Character cum non sit substantia, quia de novo advenit perfecte constituto in *esse* substantiali, si imprimatur, nec sit accidens inseparabile, et per se inhærens, quia tunc esset accidens materiale causatum a principiis subjecti, ergo est accidens, per accidens inhærens et

separabile ; ergo character si esset, esset accidens separabile, quod est contra rationes ejus.

Ratio in opposi-tum.

In oppositum est Dionysius *de Ecclesiastica Hierarchia cap.* 2. dicens quod *venienti ad Baptismum datur sacramenti signaculum a Sacerdote*, quod non potest intelligi nisi character.

Damascen.

Item, Damascenus *lib.* 4. *cap.* 1. dicit quod *per Baptismum fit in nobis regeneratio et sigillum*, per *sigillum* intelligens characterem.

Item, nullum sacramentum est initerabile vel indelebile, nisi quia imprimit effectum indelebilem ; Baptismus est sacramentum initerabile ; ergo imprimit effectum indelebilem, hoc voco characterem ; ergo.

SCHOLIUM I.

Posita definitione et explicatione characteris, ponitur, et fuse probatur rationibus sententia negans eum dari ; et recitantur auctoritates, quas ad hoc adducit D. Thomas.

2. Quid sit character, et quid significet.

Hîc sunt duo facienda : Primo ostendenda est, vel ponenda ratio communis characteris, in qua omnes conveniunt. Secundo videndum est si aliquid tale sit in anima, cui conveniat ista ratio.

In primo concordant omnes quod *character est aliquid spirituale impressum animæ in susceptione cujuslibet sacramenti, non iterabilis.*

Quæ characteri conveniunt.

Ex ista ratione communi characteris sequuntur tria : Primum est, quod character distinguit habentem ipsum a non-habente, quia si sit aliquid impressum in anima in susceptione sacramenti initerabilis, ergo distinguit suscipientem illud. Secundo sequitur quod character sit signum rememorativum sacramenti suscepti. Tertio quod sit principium assimilans suscipientem alteri habenti ipsum. Sequitur quartum quod conformat animam Deo, quia in susceptione hujus sacramenti signat animam configurari et obligari Deo. Potest ergo character dici *forma spiritualis impressa animæ in susceptione cujuslibet sacramenti non iterabilis, distinguens suscipientem a non suscipiente, et assimilans suscipientes ad invicem, rememorativa existens sacramenti suscepti, et configurans animam Christo.*

Characteris definitio.

Character est aliud a gratia, et cæteris virtutibus.

Sed quomodo se habet iste character impressus animæ ad gratiam, quæ est in anima ? utrum sit idem, vel aliud ab ea ? Respondeo, quod est aliud a gratia et virtutibus, quia character imprimitur quandoque in susceptione sacramenti, quando gratia et virtutes non infunduntur. Patet de ficte suscipiente Baptismum qui recipit characterem, et non gratiam, neque virtutes, sicut supra dictum est *.

* dist. 4. q. 5.

Character est prior gratia, et dispositio ad illam.

Ex hoc sequitur quod character sit quodammodo forma prior gratia, quia cum utrumque sit forma inhærens animæ, et non ex æquo infusæ, nec character infunditur posterius gratia, quia potest separari ab ea, et non e converso, ergo dico quod est aliquo modo prior ipsa gratia.

Ex hoc ulterius sequitur quod character sit dispositio ad gratiam, quod patet dupliciter ; si enim sit imperfectior gratia, et prior ea, in eodem subjecto, et non æqualiter, et gratia non sit dispositio ad characterem, ergo sequitur quod e converso character erit dispositio ad gratiam, quia quando aliqua duo

sunt in eodem subjecto et non ex æquo, illud quod est prius et imperfectius, est dispositio ad aliud.

haracter ontrarie demeri orie est t indelebilis.

Tertio probatur ejus alietas a gratia per hoc quod est indelebilis sic : Character simpliciter et omnino est indelebilis, tam contrarie quam demeritorie ; si enim haberet causam demeritoriam posset corrumpi demeritorie per peccatum mortale, et sic non esset in ficte baptizatis. Nec habet causam contrariam, per quam posset corrumpi, quia nihil supernaturale corrumpitur nisi demeritorie, et Deo subtrahente manum suam ; corrumpuntur autem charitas, et virtutes, et gratia per peccatum demeritorie ; ergo hoc non est illud.

uo modo supernaralia corrumpuntur.

His suppositis, videndum est circa secundum, si aliquid reale sit in anima, cui conveniat hæc ratio ? Et hîc dicitur quod non, et ostenditur per rationem, quia ex quibuscumque sanctificatis non formaliter, cujusmodi sunt dedicatio, consecratio, oleum et chrisma, per talem sanctificationem nihil omnino imprimitur in re sanctificata ; ergo in homine baptizato existente in peccato mortali sanctificato non formaliter, nihil omnino sibi imprimitur per sanctificationem baptismalem. Consequentia probatur, quia per rationem ad sanctificationem non formalem, non distinguitur ab ipsis rebus sanctificatis ; non enim distinguitur ab eis nisi quia capax est sanctificationis formalis, sed per hanc rationem non comparatur ad sanctificationem formalem. Antecedens patet inductive in omnibus sanctificatis non formaliter ; sanctificatio enim calicis nihil formaliter ponit in calice, nec sanctificatio Ecclesiæ per dedicationem ejus nihil formaliter imprimit sibi ; cessantibus enim verbis, quibus ex institutione deputatur usibus sanctis, nihil formaliter est postea, quod non erat prius.

Characte-em nihil eale esse n anima probatur primo a quibusdam.

Secundo.

Item, in homine intrante Religionem per obligationem, qua sanctificatur Deo, nihil formaliter causatur in eo quod non sibi infuit prius, nisi forte respectus quidam ad Deum, de quo postea dicetur ; ergo cum aliquis sanctificatur Deo sanctificatione non formali, in susceptione Baptismi nihil per talem sanctificationem formaliter sibi imprimitur.

4. Dubium.

Sed quomodo tunc remanet baptizatus obligatus Deo, et sibi configuratus, distinctus a non baptizato, et assimilatus alteri baptizato, si nihil imprimatur sibi formaliter, quod non prius habuit ? Non videtur hoc intelligibile.

Solvitur.

Quomodo character dici potest relatio rationis.

Respondeo quod ista conveniunt sibi per actum, quem suscepit, qui jam transiit in præteritum, et per relationem vel respectum rationis, quia enim talem actum recipit, per istum configuratur, et obligatur Christo, qui illud sacramentum instituit. Per illum enim actum distinguitur a non suscipiente illum actum, et assimilatur illi qui quandoque suscepit ; sicut professus obligans se per votum servare regulam alicujus Religionis, per istum actum, qui jam transiit in præteritum, sine aliquo absoluto novo, assimilatur alii Religioso illius regulæ, et tenetur Prælatus suus ipsum protegere et defendere, sicut Rex receptos in suam pacem et tutelam tenetur tueri et defendere ab adversa-

riis. Non tamen causatur aliquid formaliter in sic susceptis ad pacem, nisi quædam relatio rationis, per quam tenetur Rex cognoscere eos esse de familia sua. Eodem modo in proposito, in baptizato et sanctificato per Baptismum, est quædam relatio rationis ad Christum et Deum, fundata super actum receptum, qui jam transiit in præteritum, adscribentem eum familiæ Christi, per quem actum, ut per quoddam signum efficax, Christus recognovit ipsum esse de familia sua. Et ex hoc sequitur relatio rationis ex actu intellectus comparantis ipsum ad Christum, ut ad Dominum, de cujus familia factus est per susceptionem istius actus.

5. Secundo. Item, secundo arguitur sic : Non videtur verisimile quod in illo actu in quo quis peccat, imprimatur sibi aliquod donum Dei ; sed fictus peccat in ipso actu recipiendi Baptismum, et non solum quia fictus existens in peccato mortali, sed etiam in ficte suscipiendo ; ergo donum Dei non sibi imprimitur ; nullus ergo character imprimitur in Baptismo.

Tertio. Item, tertio sic : Dona Dei vel sunt gratis data, vel gratum facientia ; si ergo character detur in Baptismo, aut ergo ut donum gratis datum, vel ut gratum faciens. Non primo, quia dona gratis data dantur propter bonum et utilitatem Ecclesiæ, ut prophetiæ et genera linguarum, quæ enuntiat Apostolus 2. *ad Corinth.* 9. hujusmodi autem donum non est character, quia non valet alicui (si valet) nisi cui datur. Nec est donum faciens gratum, quia hujusmodi dona non separantur a gratia in dando, quia non dantur sine gratia, quia Deus non infundit fidem et spem formatam sine gratia, licet postea remaneant gratia corrupta ; nec invenitur alia instantia de donis gratum facientibus, nisi detur in proposito. Et ratio est, quia donum Dei est perfectum, et nullum curat nisi perfecte curet, *quia impium est dimidiam a Deo sperare veniam ;* ergo cum character possit infundi existenti in peccato mortali et sine gratia, sequitur quod non est gratum faciens.

Gratia gratis data et gratum faciens in quo differunt.

Aug. de vera et falsa pœnit. cap. 9.

6. Quarto. Natura abhorret superfluum.

Item, quarto sic : Nihil frustra ponendum est in actibus divinis, quia Deus et natura nihil faciunt frustra ; sed si poneretur aliquid sic impressum in susceptione Baptismi, videretur poni frustra ; ergo. Probatio minoris, ideo ponitur characterem imprimi, ut cessante fictione sacramentum habeat suam efficaciam ; sed si non poneretur, nihil minus haberet sacramentum suam efficaciam, quia cessante fictione, omnia peccata remittuntur per pœnitentiam, et solum per pœnitentiam possunt remitti ; sine autem pœnitentia non remittuntur, licet ponatur character ; ergo eo posito, vel non posito, sacramentum haberet suam efficaciam, et ita frustra ponitur.

An character sit necessarius ut peccata recedente fictione remittantur. Responsio aliorum.

Dices quod recedente fictione peccata commissa ante Baptismum dimittuntur virtute sacramenti Baptismi ; non autem dimittuntur illa, nisi effectus immediatus sacramenti remaneret, quo adscribitur baptizatus familiæ Christi, qui dicitur character, quia aliter non esset plus de familia Christi post Baptismum quam ante.

mpugnatur.

Contra, sicut Deus cum charactere assistit ad remittendum peccata suscipienti Baptismum, ita potest immediate assistere sacramento ad remittendum peccata sine quocumque charactere per solam pœnitentiam recedente fictione, et ita potest immediate remittere peccata commissa ante Baptismum, virtute actus suscepti, sine quocumque charactere ; ergo hæc ratio concludit quod propter principalem effectum sacramenti, scilicet infusionem gratiæ, vel remissionem culpæ, non oportet ponere characterem.

7. Quinto. Character non est necessario ponendus propter alios effectus.

Item quinto, quod non est ponendus propter alios effectus, ut scilicet signum configurativum et distinctivum, et hujusmodi ; non enim requiritur ut principium distinguendi, quia recipiens sacramentum sufficienter distinguitur a non recipiente per actum receptum, etiamsi character non ponatur, sicut etiam dedicata a non dedicata, et pacificus a contumaci per sanctificationem non formalem in ea, sed per actum sanctificationis, ut in præteritum transiit, et per hoc quod unus susceptus est in potestate Regis, alius non, licet nunquam imprimatur character.

Character non est dispositio necessaria ad gratiam.

Si dicas quod character requiritur, quia disponit ad gratiam, contra, aut requiritur ut dispositio ex parte susceptivi, aut ex parte agentis? Non requiritur ut dispositio ex parte susceptivi, quia anima secundum se considerata summe disposita est ad gratiam ; nihil enim impedit ejus susceptionem nisi peccatum, quod non habet ex se, quia tunc esset creata mala. Nec requiritur propter agens, quia agens quod non potest agere nisi per dispositionem præviam, non est virtutis infinitæ ; sed agens hic est virtutis infinitæ ; ergo potest in anima agere, sine dispositione prævia, quantum est ex parte sui.

8. Sexto.

Item sexto, si character ponatur ut signum rememorativum, hoc est propter dignitatem Baptismi in se, vel ut recepti habeant signum ipsum repræsentativum, aut per comparationem ad beatos in patria, aut ad malos et damnatos in Inferno. Non primo modo, quia nobilius est recepisse gratiam, et fidem, et spem, et hujusmodi, quam actum Baptismalem, et tamen non requiritur aliquod signum rememorativum receptionis actus gratiæ, vel actus fidei, quo rememoretur fuisse aliquando sub talibus actibus. Nec tale signum rememorativum requiritur respectu Dei, quia Deus novit quis suscepit tale signum, sive talem actum, et quis non, sine quocumque tali charactere, sicut Rex recordatur quem acceperit ad pacem, et quem non, sine quocumque signo rememorativo reconciliationis pacis. Nec requiritur hoc signum rememorativum respectu Beatorum in patria, quo cogitent beati ipsos aliquando recepisse actum Baptismi, quia nullum signum rememorativum erit quomodo cognoscant ipsos aliquando fuisse sub talibus charitatis actibus et fidei ; ergo nec multo magis requiritur necessario aliquod signum rememorativum, quo cognoscant ipsos fuisse sub actu Baptismi, cum multo magis pertineat ad gloriam suam cognosci fuisse sub actu charitatis et fidei, quam sub actu Baptismi. Nec etiam requiritur

Characterem non requiri necessario ut signum rememorativum.

propter damnatos in pœna tale signum rememorativum, ut ad confusionem eorum cognoscantur fuisse sub actu Baptismi, propter eamdem rationem, quia multo magis est eis confusio fuisse sub actibus charitatis et fidei, et ab illis cecidisse, quam sub actu Baptismi, quia cum illo non semper datur gratia, ut patet in ficto, et ideo minorem ingratitudinem concludit, et per consequens minorem confusionem, cognosci sub actu Baptismi fuisse, quam fidei et charitatis.

Septimo. Item, nihil ponendum est sine necessitate; character non est necessarius; ergo, etc.

9. **Octavo. Ab auctoritate negativa.** Item, nihil est ponendum pertinere ad sacramentum, tanquam aliquid sacramenti, nisi sit explicatum in sancta Scriptura vel ex fide Catholica teneatur, vel explicite ex dictis Sanctorum habeatur. De charactere vero nihil in sancta Scriptura explicatur eo modo quo de eo loquimur, licet fiat sermo de charactere bestiæ, quod non est ad propositum. Nec ex articulo fidei sequitur necessario debere sequi characterem, nec in dictis Sanctorum, secundum istam significationem invenitur. **Aug. non videtur docuisse characterem.** Lege Augustinum, qui sæpe de ista materia Baptismi loquitur in suis libris, ut in septem contra Donatistas, et super Joannem, et de Baptismo parvulorum, et nunquam invenies vocabulum *characteris* in ista significatione, solum enim ponit Baptismum et rem Baptismi, *rem* vocans gratiam, et *sacramentum* ipsum verbum cum elemento. Sed si essentialiter pertineret character ad hoc sacramentum quomodocumque, non est verisimile quin de illo aliquando fuisset in se, vel in suo æquipollenti locutus; etsi enim non neget vocabulum, nihil mirum hoc, quia non ponit, nunquam tamen affirmat illud quod fecisset, si ad sacramentum essentialiter pertinuisset.

Instantia. Dices quod etsi non inveniatur expresse ab Augustino secundum istam significationem, invenitur tamen ab aliis sanctis, ut a Dionysio *in Eccles. Hierarch. cap.* 9. et Damasceno ubi prius.

10. **Solvitur** Respondeo, quod isti sancti non sunt locuti secundum istam significationem de charactere, vel suo æquivalenti, ut sigillo vel figuratione. Non Dionysius, nam in illo loco loquitur tantum de solemnitate, quæ solebat fieri circa noviter baptizatos, dicens quod *baptizatus primo ducendus esset ad Hierarcham, qui divino lumine ipsum primo consignabat,* et illa illuminatio erat quædam consignatio et configuratio ejus ad Deum multis aliis expletis circa ipsum. **Dionysius non loquitur de charactere loco citato.** Demum baptizabat, ita quod ista consignatio et illuminatio erat longe ante receptionem Baptismi, ut ibidem satis patet; sed character non dicitur imprimi, ante receptionem Baptismi, quia ponitur primus effectus ejus.

Item patet per Vercellensem exponentem *cap.* 3. *Ecclesiasticæ Hierarchiæ in* 6. *particula cap.* 2. cujus sunt ista verba quæ allegantur, ubi dicit secundum istam translationem, *ita sursum actum divina beatitudo a sui ipsius participatione recipit, et de proprio lumine, sicut quodam signo ipsi trahit divinum faciens, et communicatorem in Deo manentium, etc.* *

* Vide Doctorem in Oxon. n. 5. et 6.

Nec Damasc.

Nec dictum Damasceni multum est ad propositum in se sine falso intellectu, et male allegantibus ipsum. Non enim dicit quod in nobis in Baptismo sit novæ vitæ per sigillum regeneratio, sed dicit quod sit *novæ vitæ regeneratio et sigillum.* Unde verba duarum clausularum incognatarum, conjunguntur sibi invicem, ac si diceret, et ex istis duabus propositionibus : *homo est animal rationale, asinus est animal irrationale*, componeret istam, *homo est animal irrationale*; et intelligit ipse *sigillum* sacramentum Baptismi, quod est signum sensibile, per quod anima configuratur et assimilatur Christo, etiamsi character nunquam esset. Per hoc patet responsio ad Dionysium et Damascenum.

Ad rationem oppositam n. 5. Ex initerabilitate non recte colligitur character.

Ad rationem dico, quod hæc propositio est falsa, *sacramentum non est initerabile et indelebile*, nisi quia imprimit characterem, sicut effectum indelebilem, quia omnem effectum, quem habet sacramentum posito charactere, potest habere sine eo, ipso non posito ; ergo superfluit ipsum ponere ex sola natura divina, sicut probatum est prius per quartum argumentum, illud videlicet, *Deus et natura nihil agunt frustra.* Ex eadem enim pactione, qua Deus instituit tale signum, ex eadem assistit ei, ut sit unum signum respectu cujuslibet signati, vel effectus, quem signat, sine quocumque alio dando quod signat.

Item ratio est ad oppositum, nam si ponatur character esse aliquod positivum in anima, potest per divinam potentiam auferri, et ab ea deleri, et maxime cum insit ei accidentaliter, et per accidens. Sed si anima ponatur configurari Christo, per hoc quod suscepit talem actum, qui jam transiit in præteritum, et per consequens necessarium est ipsum talem recepisse, quia Deus non potest facere quin illum suscepisset, sequeretur quod illa figuratio esset omnino indelebilis magis quam ponendo characterem esse formam inhærentem animæ ; ergo magis salvatur isto modo indelebilitas hujus sacramenti, vel configurationis baptizati ad Christum, quam ponendo characterem.

SCHOLIUM II.

Resolvit dandum esse, et infundi characterem ex c. *Majores* de Bapt. postea definitum est in Florentin. in decreto Eugenii, et Trid. sess. 7. can. 9. vide loca sanctorum apud Coccium citatum. Solvit primo argumenta principalia. Vide eum fusius de hoc in Oxon. hic quæst. 9. a num. 3.

11\. Resolutio Doctoris, propter auctoritatem Ecclesiæ characterem esse ponendum.

Aliter dicitur ad quæstionem quod character imprimitur in Baptismo, et hoc propter auctoritatem Ecclesiæ sub Innocentio III. *extra de Bapt. et ejus effect. c. Majores*, ubi vult quod operatio sacramentalis imprimat characterem, licet dicta ejus possent ibi faciliter exponi. Tamen propter dictum ejus tantum hoc teneo, est enim possibile, et non includit contradictionem, talem formam posse a Deo in animam imprimi. Non tamen ejus negativa, scilicet quod non datur, potest demonstrari, sicut nec affirmativa. Ad hoc potest esse una congruentia talis : Congruit ad formam nobilem et perfectam, esse aliquam dispositionem nobilem ; hujusmodi est gratia, quæ semper in Baptismo con-

Congruenter ponendus est character.

fertur, nisi sit impedimentum in suscipiente; ergo, etc.

Ad primum principale. Character Circumcisionis qualiter differt a charactere Baptismi?

Ad rationes principales in oppositum. Ad primam potest dici uno modo negando antecedens, quod in Circumcisione non imprimebatur character, quia ibi potest concedi impressio characteris. Et ad probationem, aut est ejusdem rationis cum charactere, qui imprimitur in Baptismo, aut alterius? Potest dici quod alterius rationis, et potest dici quod unius rationis duæ possunt esse in eodem, ut duæ obligationes in eodem servo ad dominum suum. Una, per quam absolute adscribitur familiæ suæ, et alia specialis, per quam sibi sic adscribitur, ut in statu militari. Sic in eadem anima possunt esse duæ configurationes ad Deum ejusdem rationis, per quas cognoscitur esse de familia Christi. An autem sint absolutæ vel respectivæ dicetur *in quæstione sequenti.*

Alia responsio.

Aliter potest dici negando consequentiam, propter rationem tactam, quia ad formam perfectam congruit esse dispositionem præviam; gratia autem perfectior datur in Baptismo quam in Circumcisione, et ideo requirit perfectiorem dispositionem.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod per fidem et charitatem, non constituitur in certo gradu Ecclesiæ militantis, quia illa Ecclesia ex bonis et malis, justis et injustis, colligitur, et ideo non requirit quod habeat aliquam dispositionem præviam; sed per Baptismum constituitur homo membrum Ecclesiæ

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod character est indelebilis, quia est forma supernaturalis, et multæ aliæ rationes assignantur, quarum nulla concludit, quia omnis forma supernaturalis sicut est immediate a Deo, ita immediate voluntarie ab eo conservatur, quia suum] *creasse* non necessitat ipsum ad illud conservandum, quia sicut contingenter hoc creat, ita contingenter conservat; ergo sicut forma supernaturalis est a Deo immediate, ita immediate est delebilis ab ipso. Est ergo character ideo indelebilis, non quia non possit deleri absolute, sed quia nunquam a Deo delebitur, quia statuit istud esse signum indelebile, nec est hujus alia causa, nisi voluntas sua. Deus enim statuit quod nullum supernaturale in nobis deleret, nisi per causam demeritoriam, sicut delet virtutes infusas propter peccatum mortale. Character autem nullum oppositum habet demeritorie, vel causam demeritoriam, quia stat cum peccato mortali; ergo est omnino indelebilis ex institutione divina, et non quia est absolutum in genere Substantiæ vel accidentis.

Qua ratione character dici potest delebilis et indelebilis.

Character stat cum peccato mortali.

SCHOLIUM III.

Solvit per optimam doctrinam argumenta, quæ incipiunt a num. 3. contra characterem militantia. Vide eum de his fusius in Oxon. quæst. 9. a num. 17.

12.

Ad primum argumentum sententiæ negantis characterem, n. 3.

Ad primam rationem prioris opinionis, quando dicit quod in aliis sanctificatis formaliter nihil imprimitur, ergo nec in consecrato per Baptismum; nego consequentiam, quia alia consecrata, sicut non sunt capacia sanctitatis formaliter, ut gratiæ vel virtutis, ita nec dispositionis ad sanctitatem formalem ut gratiam, sed anima est capax utriusque quodam ordine, et ideo licet recipiat

Quare in consecratis aliis ab homine nihil imprimitur.

primum, scilicet characterem, ut dispositionem prævium, non oportet quod recipiat gratiam, ad quam disponit character, secundum istam opinionem.

Ad secundam.

Ad secundam, quando dicis, Deus non dat donum suum in illo actu, in quo quis peccat. Respondeo, hæc propositio si accipiatur universaliter,sic est falsa, propter characterem qui solum infunditur actualiter in actu mortali, nec hoc est impossibile, quia Deus non vult sacramentum suum omnino frustrari ; esset autem frustra, si non haberet effectum suum proximum, scilicet characterem, ut in ficto, qui non habet nec recipit effectum principalem, scilicet gratiam, et sic frustratur sacramentum Baptismi ab effectu ejus principali, impediente peccato mortali, quem talis non habet, non tamen frustratur ab ejus effectu minus principali immediato, cujusmodi est character.

13. Ad tertiam.

Ad tertiam, quando arguitur, quod donum gratum faciens non datur sine gratia, dico quod hæc propositio est falsa, si universaliter intelligatur ; fides enim est donum gratum faciens, et potest infundi sine gratia, et manere gratia corrupta. Et quando dicis quod Deus neminem curat semiplene, sed perfecte, dico quod est verum quantum est ex se, et de potentia ejus ordinata, licet de potentia absoluta posset curare per virtutem unam, et non per aliam, et ita posset in ficto recipiente hoc sacramentum, infundere dispositionem ad curam, etiamsi non perfecte curet ; hujusmodi est character.

Fides potest infundi sine gratia.

Ad quartam. Sine charactere Baptismus non habere suum totalem et adæquatum effectum.

Ad quartam, dico quod Baptismus nullo modo haberet effectum suum, qui est plena absolutio a pœna et a culpa, virtute hujus sacramenti, nisi character inesset. Posset tamen effectum principalem creare Deus de potentia absoluta sine effectu proximo et immediato, sed non de potentia ordinata, quia non disponit dare effectum principalem hujus sacramenti, nisi prius habenti characterem, ut quoddam signum sacramenti.

Ad quintam.

Ad quintam, quando arguitur, quod sine charactere adeo potest salvari distinctio fidelis ab infideli, sicut cum eo, dico quod licet de potentia absoluta posset Deus facere quod solummodo suscipiens Baptismum, sic distingueretur a non suscipiente, et sic adscriberetur familiæ Christi, et non suscipiens, voluit tamen Deus in institutione hujus sacramenti assistere huic ad dandum characterem, tanquam effectum proximum, qui immediate concomitatur ad susceptionem sacramenti.

Ad sextam.

Ad sextam dico, quod propter nullum illorum præcise et absolute voluit Deus tale signum esse rememorativum actus recepti, sed propter hoc, ut cum sucipiens de familia Christi per Baptismum fieret, et intraret per portam Sanctorum, in qua primum introitur in vitam spiritualem, et ideo voluit ut baptizatus haberet ex susceptione sacramenti hujus aliquod signum quo adscriberetur familiæ suæ ; et licet Christus, vel Deus posset cognoscere ipsum esse de familia sua, ex susceptione sacramenti, et non tantum per illud signum impressum, voluit tamen quod non solum esset a se cognoscibilis tanquam de familia per sus-

Character respectu cujus dicitur signum rememorativum.

ceptionem sacramenti, sed etiam ut ab aliis cognosceretur esse de familia sua ad majorem gloriam suam, quod non esset sine charactere.

14. Objectio prima.

Sed contra, si character sit signum susceptionis sacramentalis, et ad majorem gloriam ejus, cum Christus non habuit characterem Ordinis vel sacerdotii, quia non suscepit ab aliquo alio hujusmodi sacramenta, nec a se, quia nihil se ipsum in aliquo esse producit, sequitur quod Christus non habuisset istam gloriam, quod non videtur verum, quia ipse præ aliis hoc habuisset, si ei ad aliquam gloriam hoc pertinuisset.

Secunda.

Item, tunc antiqui Patres primæ ætatis tempore legis naturæ, non habuissent istam gloriam, quia non fuerunt circumcisi.

Tertia.

Item, tunc Sacerdotes habentes omnes characteres, tantum haberent istam gloriam, et nulli alii, quod videtur inconveniens.

Ad istas instantias.

Ad omnes istas instantias de Christo, antiquis patribus et Sacerdotibus, potest dici quod sicut in natura creata sunt aliquæ perfectiones non simpliciter, sed in tali natura, quia sunt perfectiones supplentes imperfectionem, ita potest dici de isto quod est perfectio supplens imperfectionem, et ideo non competit omnino perfecto, nec etiam competit illi personæ, in qua est aliqua perfectio major, quam sit ista, supplens imperfectionem.

Ad septimum et octavum.

Ad alia duo dico, quod sicut secundum rationem naturalem non est ponenda pluralitas in naturalibus sine necessitate naturali, ita secundum rationem supernaturalem et fidem, non sunt plura ponenda, ubi non possunt concludi auctoritate Scripturæ, fidei, vel Sanctorum, cum nihil inveniatur de charactere scriptum ad propositum, nec possit probari per rationem, vel auctoritatem Sanctorum; tamen auctoritate Ecclesiæ solum, tanquam fidei probatur esse, sicut patet supra per dictum Domini Innocentii Papæ III. et ideo propter declarationem Ecclesiæ hoc teneo.

QUÆSTIO IX.

Utrum character sit aliqua forma absoluta in anima?

Alens. 4. *part. quæst.* 19. *num.* I. D. Thom. 3. *part. quæst.* 63. *art.* 2. Albert. *hic art.* 3. D. Bonavent. *hic art.* I *quæst.* I. Richard. *dist.* 5. *art.* I. *quæst.* I. Durand. *dist.* 4. *quæst.* I. Sotus *dist.* I. *quæst.* 4. *art.* 2. Suar. *tom.* 3. *disp.* 11. *sect.* 2. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 10. *Vide eum* 7. *Physic. quæst.* 4.

1. Arg. primum negativum. Habitus definitio. Aristot.

Quod non. Tria sunt in anima, 2. *Ethic. cap.* 5. potentiæ, passiones et habitus. Character non est habitus, quia *habitus est, secundum quem bene et male operamur*; sed quandoque charactere non bene operamur, quia stat cum peccato mortali, sicut cum merito.

Secundum.

Item, si sit aliqua forma absoluta, non potest esse qualitas; patet discurrendo per species ejus omnes; ergo.

Tertium.

Item, forma absoluta, habet propriam operationem; sed character nullam habet virtutem operandi; ergo.

Quartum.

Item omnis forma absoluta est delebilis a subjecto, in quo est; character est indelebilis; ergo. Major patet, tum quia forma, a quo imprimitur, potest destrui, quia non majoris virtutis est aliquid destruere quam facere; ergo si character est

forma absoluta potest deleri ab eo, qui eam imprimit; tum quia omnis forma absoluta in subjecto videtur habere contrarium, per quod potest corrumpi.

Ratio ad opposi-tum.

Contra, character est dispositio ad gratiam, ut formam absolutam; dispositio est ejusdem generis cum eo ad quod disponit; ergo.

Item, character assimilat animam baptizati Christo; sed similitudo est unitas fundamenti in qualitate; ergo character est qualitas una in assimilatis.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ characterem necessario esse formam absolutam, suadetur quatuor rationibus. Refutatur primo, quia ipse ponit *signum* loco generis in ejus definitione. Secundo, omnia quæ tribuuntur characteri, salvari possunt per respectum, et solvit per optimam doctrinam rationes D. Thomæ. Ad primum docet ad respectum extrinsecum dari per se motum, de quo in 3. dist. I. quæst. I. num. 14. et in 4. dist. 13. quæst. I. ubi probat dari respectum extrinsecus advenientem, qui non resultat positis fundamento et termino; clarissime explicat quomodo hæc stare possint sine ullo absoluto.

2. Sententia D. Thom. probatur primo. Aristot.

Hîc dicitur quod character est forma absoluta propter quatuor rationes. Prima est ista: Mutatio non est nisi ad formam absolutam, quia non est ad relationem ex 5. *Phys. text.* 10. ad characterem est mutatio, etsi non ad aliquam aliam formam absolutam; patet in ficto baptizato, qui tamen recipit characterem sine gratia.

Secundo.

Item, secundo sic: Relatio non est fundamentum relationis, quia tunc esset processus in infinitum; sed character est fundamentum relationis, quia est signum rememorativum respectu illius, qui potest per illud signum duci in notitiam signati;

Quodlibet signum est relativum.

signum autem essentialiter relativum, et similiter character obligat et configurat animam Christo spirituali cognatione; ergo et multæ relationes fundantur super characterem.

Tertio.

Item character est quædam potestas, ut in Baptismo est potestas passiva, per quam fit homo habilis ad susceptionem aliorum sacramentorum; in Ordine autem est quædam potestas activa ad multos actus sacros; in Confirmatione similiter. Sed relatio non est potestas passiva, neque activa ad multos actus, quia non est principium agendi vel patiendi; igitur.

Quarto.

Item in quolibet sacramento imprimitur aliqua relatio animæ ad Christum; si igitur character tantum esset relatio, quodlibet sacramentum imprimeret characterem. Propter hæc itaque quatuor ponitur character forma absoluta; tum quia ad ipsam est mutatio; tum quia fundamentum relationis; tum quia dignitas vel potestas; tum quia talis potestas, quæ non convenit cuilibet sacramento. Sed quidquid sit de conclusione, istæ rationes non concludunt, et ideo arguo contra eas.

Hæc sententia rejicitur.

Et primo contra ponentem eas, nam opinans sic definit characterem, *est signum communionis divinorum*, et dicit quod *signum* est relativum, tunc arguo: Nihil ponitur in definitione essentiali alicujus, quod est extra rationem ejus essentialem, quia tunc definitio non indicaret quidditatem rei, sed illa quæ ei accidunt. *Signum*, secundum eum, ponitur ut genus

in definitione characteris, quod est relativum; igitur ipsum definitum non potest esse absolutum.

Characteris proprietates minime concludunt esse absolutum.

Item, sicut plura non sunt ponenda sine necessitate, ita nec perfectius est ponendum propter aliquam aliam rationem necessariam, quam propter illam, quæ potest concludi ex ista necessitate. Sed secundum sic opinantem, character ponitur habere istas proprietates, *distinguere, assimilare, configurare,* ex quibus non potest concludi quod sit forma absoluta, sicut patebit in solvendo argumenta; igitur propter hujusmodi proprietates non est ponenda forma absoluta.

4.

Ad prim. arg. D. Thom. Respectus alius intrinsecus, alius extrinsecus.

Ad rationes igitur illas, quando arguitur, quod ad formam relativam non est motus vel mutatio, dico quod est falsa, quod patet dupliciter. Primo, quia una forma respectiva, vel respectus ita intrinsece advenit, sicut illa quæ oritur ex fundamento posito termino, quia relatio non potest oriri ex fundamento ablato termino, quia definitio et quidditas dependet a termino; ille igitur respectus ita intrinsece advenit, sicut potest advenire quando oritur ex fundamento et termino. Sed relatio extrinsecus adveniens non necessario oritur ex fundamento et termino, sed tantum contingenter advenit, posito fundamento et termino, quia aliter esset omnis relatio intrinsecus adveniens, et nulla relatio extrinsecus adveniens, quod est contra sic opinantem, ubi distinguit Prædicamenta. Potest igitur Deus talem respectum extrinsecus venientem causare in anima absque mutatione ad aliam formam absolutam.

Ad relationem extrinsecus advenientem potest esse motus.

Item, aliqua actio potest esse nova absque mutatione prævia ad formam absolutam præcedentem. Patet de igne calefaciente lignum, quod prius non calefecit; ad actionem autem novam oportet relationem novam præcedere, vel natura, vel tempore, quia aliter agens naturale non plus ageret in illud passum modo quam prius, ut patet in exemplo ad primam probationem. Illud autem novum non est aliquid absolutum; igitur est respectus, et per consequens respectus potest esse novus sine novitate fundamenti vel termini, et ita ad secundum potest immediate esse mutatio.

Item, hoc patet in exemplo de igne agente in lignum. Ad hoc enim quod ignis modo agat in lignum, et prius non, non requiritur aliqua forma absoluta præcedere in igne, vel in ligno, quia ignis per formam suam absolutam agit, et lignum patitur sine omni mutatione ad formam absolutam; sed tantum requiritur et præcedit approximatio agentis ad passum, quæ non est nisi nova relatio, et nova mutatio ad *Ubi* tantum, et ad nullam formam absolutam; nec ista mutatio secundum *Ubi* necessario requiritur, quia si agens et passum essent summe approximata, et non possent agere et pati propter impedimentum, ut propter obstaculum, amoto impedimento sine omni mutatione ad *Ubi,* vel alia approximatione, possunt statim agere et pati ad invicem. Si igitur natura potest causare respectum sine forma absoluta nova, multo magis potest Deus respectum ab extrinse-

Respectus extrinsecus adveniens potest causari sine positione novæ formæ absolutæ.

co advenientem causare sine alia forma absoluta; talis autem respectus ponitur character, si sit respectus, quem Deus potest creare in anima respectu ad Christum sine mutatione ejus ad formam aliquam absolutam præviam.

Philosophus tantum negat motum ad relationem intrinsecus advenientem.

Intentio autem Philosophi plane est contra istam opinionem, quia Philosophus non negat mutationem posse fieri ad omnem respectum, sed tantum ad respectum intrinsecus advenientem, qui proprie est relatio, ut distinguitur a generibus respectivis. Non negat autem hoc de relatione adveniente extrinsecus, quia concedit ad *Ubi* esse motum tam rectum quam circularem, et tamen *Ubi* non est nisi quidam respectus extrinsecus adveniens.

5.

Ad secundum argumentum.

Item secunda ratio non concludit, quia omnes illæ proprietates possunt convenire characteri, etiamsi ponatur relatio formaliter; quod enim primo dicitur: Relatio non potest esse fundamentum relationis, vel similitudinis, si esset relatio, dico quod assumptum est falsum, quia duo habentes relationes ejusdem rationis possunt dici similes secundum illas; nam secundum Euclidem in principio Geometriæ, *proportionabilitas est formaliter similitudo proportionum, secundum quam proportiones dicuntur similes,* et tamen proportionabilitas est formaliter relatio, secundum quam fit assimilatio proportionum; igitur habens characterem potest secundum illum formaliter assimilari, licet sit formaliter relatio.

Euclides. Relatio fundat relationem.

Item, si sit ipse character relatio, potest dici signum rememorativum; ex quo enim inest ipsi baptizato, quicumque potest cogitare ipsum inesse sibi, potest cogitare ipsum recepisse Baptismum, et esse adscriptum familiæ Christi.

Per votum quis obligatur sine novo aliquo absoluto.

Item, licet ponatur relatio, potest configurare animam Deo, et ipsam obligare ad debitum persolvendum, sicut obligatur et confirmatur aliquis Religiosus per votum suum Christo, in tali gradu ad ipsum, sine aliquo novo absoluto in ipso. Character igitur, etsi ponatur sola relatio, adhuc potest fundare relationem spiritualis configurationis et obligationis animæ ad Christum, et qui videt istam relationem in anima, videt characterem, et e converso, quia character est talis relatio. Nec obstat quod relatio non potest esse fundamentum relationis, quia, ut dictum est prius, proportio, quæ est relatio, fundat similitudinem, et sic stricte accipiendo *similitudinem,* non fundatur similitudo, nisi super qualitatem, sicut æqualitas super quantitatem, et identitas super substantiam, non tamen communiter sumendo ista. Sic identitas concernit omne genus, in quantum fundari potest super omnem formam ejusdem speciei in diversis comparando unum ad aliud, sive sit forma accidentalis, sive substantialis.

Similitudo stricte sumpta in sola qualitate fundari potest.

6.

Ad tertium argum.

Ad tertium dico, quod character, etsi non sit forma absoluta, est tamen potestas, non quidem faciendi aliquid ut activum, nec patiendi aliquid ut passivum, sed dicitur esse potestas instrumentaliter agendi vel patiendi, alio principaliter agente, sic ut principium activum vel passivum; nam per characte-

Character quomodo dicitur potestas.

rem, ut per principium activum, non elicitur aliqua actio, quæ non prius eliciebatur, quia habens characterem non potest in aliquem actum humanum, in quem non potuit prius quam habuit characterem, vel in quem non posset non habens characterem ; ita enim potest verba proferre et abluere, non habens characterem Ordinis, sicut habens. Solum igitur instrumentaliter dicitur character posse, vel potestas respectu gratiæ, non quia agit ad gratiam, sed quia Deus assistit addandum gratiam, ubi anima charactere sibi consignatur, quantum est ex parte Dei. Hoc patet in exemplo de Episcopo, qui dicitur aliquid posse ex officio Episcopatus, quod non potest prius, non quia aliquid absolutum novum modo sit in eo quod non prius, quia secundum istos, Episcopus de novo non recipit alium ordinem, nec per consequens characterem, sed quia recipit novam relationem ad novum gradum in Ecclesia, per quam specialius et excellentius Deo configuratur quam prius. Similiter Judex de novo dicitur aliquid posse, quod non prius, non quia aliquid absolutum aliud sit causatum in eo nunc quam prius, quia omnem actum humanum, sive bonum, sive malum, potest non judex exercere, sicut judex ; sed quia agens principale assistit ad actum unius, et non alterius, et ex hoc unus dicitur habere potestatem, et alius non.

Exemplificatur.

Ad potestatem ut sic nihil absolutum requiritur.

Similiter est de Religioso obligato Deo per votum, secundum quod configuratur Deo, non per aliquod absolutum, magis quam non obligatus. Non oportet igitur characterem esse formam absolutam, quia secundum illum dicitur aliquis posse in aliquem actum, in quem non potest alius, sed quia Deus assistit habenti characterem ad effectum aliquem, et non assistit non habenti.

Ad sacramentalia recipienda non prærequiritur forma aliqua absoluta.

Eodem modo est de potestate suscipiendi sacramenta alia, ut Ordinem et Confirmationem, quia non requiritur alia forma absoluta in baptizato, ad hoc ut possit recipere alia sacramenta, vel quod character, qui imprimitur in Baptismo, sit forma absoluta, mediante qua suscipiat characteres aliorum sacramentorum ; sed sufficit sola assistentia Dei dantis effectus congruos sacramentis. Sicut enim in Religioso professo dicitur inesse potestas suscipiendi Ordines, non autem in novitio, non per aliquid absolutum in uno, et non in alio, sed propter alium respectum eorum ad Prælatum; sic in proposito, quod Deus est paratus ad dandum gratiam habenti characterem, et alia sacramenta, quæ non daret non habenti ipsum. Patet igitur quod non oportet ponere characterem formam absolutam, nec propter potestatem activam, quam habet in Confirmatione et Ordine, nec propter potestatem passivam, quam habet ad suscipiendum alia sacramenta.

7.

Ad quartum.

Ad quartum dico, quod destruit primum argumentum : Primo, quia si in susceptione cujuslibet sacramenti imprimatur respectus, et non character, vel gratia, quia non existenti in peccato mortali, igitur ad solum respectum erit mutatio, cujus oppositum voluit per primam rationem concludere. Dico ad rationem in se, quod illa sacramenta, quibus constituitur homo secundum certum

Quare tria tantum Sacramenta imprimunt characterem.

gradum de familia Christi, imprimunt characterem, sicut est de Confirmatione, Ordine et Baptismo, per quæ homo constituitur in determinato gradu in Ecclesia. Nam per Confirmationem constituitur homo in statu militari in Ecclesia ad defendendum fidem Christi; per Baptismum et Ordinem in aliis gradibus Ecclesiæ. Sacramenta autem, quibus non sic constituitur homo secundum determinatum gradum de familia Christi, non imprimunt characterem; non igitur propter rationes prædictas oportet ponere characterem esse formam absolutam.

Duo dubia.

Sed hîc sunt duo dubia; unum, quid sit fundamentum characteris, si sit respectus? Secundum dubium, si characteres sunt respectus, quibus distinguuntur characteres?

Solutio primi.

Ad primum dico, quod si ponatur respectus fundatus in anima existente in puris naturalibus, sive fundetur in essentia animæ, sive in ejus potentia, de quo dicetur *in proxima quæstione*, licet relatio intrinsecus adveniens, quæ consequitur naturam extremorum, non possit de novo in aliquo fundari, nisi vel fundamentum sit novum, vel terminus ponatur de novo, non tamen hoc est necesse de respectu extrinsecus adveniente, quia aliter non distingueretur respectus extrinsecus adveniens a respectu intrinsecus adveniente; character igitur, si est respectus, ponetur respectus extrinsecus adveniens.

Relatio intrinsecus adveniens requirit novum fundamentum et terminum.

Solutio secundi.

Ad secundum dubium dico, quod sicut characteres distinguerentur seipsis, si essent formæ absolutæ, ita si ponatur respectus, distinguuntur seipsis formaliter, quia sicut in politiis humanis constituitur aliquis in diversis gradibus talis politiæ, ita et in politia Christi constituitur aliquis in uno gradu familiæ Christi per unum characterem, et in alio per alium.

SCHOLIUM II.

Definitio characteris cum singulari explicatione particularum ejus, problematicus manet Doctor, an sit forma absoluta, vel respectiva? Falsum est quod quidam dicunt, ipsum tenere quod sit tantum relatio rationis, quia tantum ait propugnari posse. quod sit respectus extrinsecus realis, terminans mutationem realem. Vide in Oxon. Scholium ad num. 13. Tenendo esse absolutum, facilius ponitur in prima specie Qualitatis.

8.

Resolutio Doct. problematica. Definitio characteris exponitur. Explicantur singulæ definitionis particulæ.

Dico igitur ad quæstionem, ponendo primo rationem generalem characteris continentem etiam aliquas proprietates ejus. *Est enim character forma spiritualis impressa in anima cujuslibet suscipientis sacramentum materiale, indelebiliter permanens, signans ex institutione divina gratiam illius sacramenti, ad illam efficaciter disponens.* Quod autem character sit forma, patet, sive sit absoluta, sive respiciens. Utrum autem sit forma respectiva, vel absoluta, ut habitus vel dispositio qualitatis, non credo quod possit demonstrative probari, quia si ratio non potest haberi, per quam demonstretur esse, multo minus per quam demonstretur esse in tali vel in tali genere; nec potest probari a priori, ut a causa sua, quæ est Deus, quia ipsa causa voluntarie tantum et contingenter causat; nec a posteriori, ut ab effectu ejus, quia non habet aliquem actum, quo potest a nobis cognosci. Similiter patet se-

Non potest demonstrari characterem esse formam absolutam vel respectivam.

cunda conditio quod sit *impressa in anima suscipientis sacramentum* initerabiliter, non quod per illud sacramentum imprimatur in anima, sed quod Deus assistens sacramento ipsam imprimat. Et etiam est *indelebiliter permanens*, quia nullum supernaturale debetur in nobis, nisi per causam demeritoriam; character non habet talem causam, quia manet in malo et ficto. Est etiam *ex institutione divina signans gratiam*, si enim ponatur character esse forma absoluta, tunc hæc particula non esset de essentia ejus, quia respectus importatus per signum non est de essentia absoluti. Est igitur proprietas respectiva consequens formam absolutam, quia signat semper gratiam inesse animæ, nisi fictio insit. Est etiam *ad gratiam disponens*, ut signum ad signatum, quia quando duæ formæ sunt simul in aliquo impressæ ab eodem agente, quarum una est imperfectior alia; forma imperfectior est dispositio respectu formæ perfectioris; gratia et character sunt in anima impressi a solo Deo, et non ex æquo, quia character est imperfectior gratia; ergo.

Character est dispositio ad gratiam, et illa imperfectior.

Supposito etiam quod character esset forma absoluta, non posset poni nisi qualitas absoluta, quia nec substantia, nec quantitas. Non substantia, quia est accidens potens adesse et abesse præter subjecti corruptionem. Nec quantitas, quia est forma spiritualis et simplex; igitur est qualitas.

Character si sit forma absoluta est qualitas.

Sed dubium est quæ qualitas, et in qua specie Qualitatis sit?

Opinio Rich. Bonav. et aliorum negantium characterem esse specie qualitatis.

Hîc dicitur quod est qualitas, non tamen in genere Qualitatis, vel aliqua ejus specie. Quod confirmatur per hoc, quia multæ sunt hujusmodi qualitates, quia secundum Philosophum 10. Metaphys. text. 16. *corruptibile et incorruptibile plus differunt quam genere*; igitur multo magis forma naturalis et supernaturalis plus differunt, quam corruptibile et incorruptibile; et per consequens naturale et supernaturale plus differunt quam secundum genus, quia utrumque istorum continetur sub uno istorum, quia tam corruptibile quam incorruptibile, continetur sub ente naturali. Forma igitur characteris, etsi sit qualitas aliqua, quia tamen supernaturalis, non est in genere, nec in aliqua specie Qualitatis.

Impugnatur hæc sententia primo.

10.

Contra, charitas, fides, spes, non obstante quod sint habitus supernaturales, vere ponuntur in genere Qualitatis secundum aliquam ejus speciem, ut primam; igitur supernaturalitas non impedit quin aliquid sit in genere.

Secundo. Supernaturale, vel naturale desumuntur in ordine ad agens.

Item, naturalitas et supernaturalitas effectus, non sunt nisi conditiones entis per comparationem ad agens; sed comparatio ad agens aliud et aliud, non variat aliquid esse in genere, quia res ponitur in genere formaliter per essentiam propriam, et formalem rationem ejus, circumscripto respectu ad causam extrinsecam.

Corruptibile et incorruptibile differunt genere, exponitur.

Dictum etiam Philosophi non valet pro eis, quia ipse intelligit ibi quod corruptibile et incorruptibile plus differunt, quam secundum genus Physicum, quia non habent idem susceptivum, non quod differant secundum omne genus, vel

omni modo, ita quod in nullo genere Logico conveniant. Primo enim modo differunt, scilicet secundum genus Physicum, omnia quæ non sunt transmutabilia ad invicem, quæ tamen possunt esse, et sunt in eodem genere Logico, aliter enim rationale et irrationale non essent in eodem genere.

11. Alia Rich. sententia.

Aliter dicitur, quod character, pro quo configurat animam Christo, est in quarta specie Qualitatis; inquantum vero est principium assimilandi habentem characterem alii habenti illum, est in tertia specie; inquantum vero disponit ad gratiam, est dispositio in prima specie; inquantum vero immobiliter vel indelebiliter permanens, est habitus in prima specie.

Refutatur.

Sed ista responsio non valet, quia licet character secundum diversas proprietates conveniat cum diversis speciebus qualitatis, non tamen est formaliter tot quidditates, sed tantum formaliter una quidditas, secundum quam si sit in genere, oportet esse in aliqua ejus specie determinate.

Tertia sententia. Rejicitur primo.

Aliter dicitur, quod determinate est in quarta specie, quia configurat animam Christo. Sed illud nihil est, quia nihil constituitur in aliquo genere, vel specie, per illud quod transumptive, vel figurative tantum sibi convenit; sic enim Christus qui dicitur *lux mundi*, propter aliquam proprietatem ejus figurativam, esset in genere Qualitatis, sicut lux; vel in specie substantiæ insensibilis, quia dicitur *lapis*, vel irrationalis, ut *leo*. Sed character non dicitur figura formaliter, sed tantum transumptive, quia figura est proprietas qualitatis corporalis tantum; ergo character non est in quarta specie Qualitatis.

Character dicitur configurare animam Christo figurative tantum.

Secundo.

Item, isto modo posset dici quod species intelligibilis, quæ configurat intellectum objecto, esset in quarta specie Qualitatis, quod est falsum.

Resolutio Doctoris. Character est in prima vel secunda specie qualitatis.

Aliter ponitur, quod character est in prima specie Qualitatis, ut habitus, aliter quod sit in secunda specie, ut potentia quædam supernaturalis.

12.

Dico tamen quod sicut non est medium ad probandum quod sit, ita nec ad demonstrandum quid sit, quia quæstio *quid est* præsupponit quæstione *an est*, et in demonstrando, et in cognoscendo; et ita multo magis non potest esse medium ad demonstrandum quod sit in aliqua specie Qualitatis, sicut in prima, vel in secunda; si enim ponatur habitus in prima specie, hoc non potest bene probari.

Solus habitus acquisitus dat operari faciliter.

Si arguitur, habitus est, quo faciliter et bene nos habemus ad operandum; character non est hujusmodi; ergo. Major est falsa de habitibus infusis, solum enim ille habitus dat faciliter operari, qui generatur ex actibus nostris, non absolute, sed talibus vel talibus, ut habitus acquisitus. Posset etiam aliquis habitus generari ex actibus non modificatis, sed absolute secundum substantiam actus, quo non habemus nos bene vel male ad agendum. Omnis tamen forma in intellectu, sive sit species, sive habitus, dummodo tamen sit mansiva, potest dici habitus aliquo modo, et tamen non dat bene vel male operari, quia secundum illos, qui ponunt characterem esse habi-

tum, species est principium intelligendi absolute.

Datur habitus indifferens ex actibus talibus.

Item, sicut ex actibus bonis potest generari habitus inclinans ad bene operandum, et ex actibus malis habitus malus ad male operandum, ita ex actibus indifferentibus potest generari habitus indifferens, nec inclinans ad bene operandum, nec ad male, nec faciliter, nec difficulter, sed ad absolute operandum.

Item, habitus supernaturales non dant faciliter operari. Patet de infideli et fideli; ergo non est de ratione essentiali habitus talis quod sic vel sic inclinetur.

Instantia.

Dices quod omnis habitus supernaturalis dat bene agere, et ita dat bene agere quod etiam dat sic agere, et per consequens quod sic ad agendum inclinat.

Solutio. Quomodo character dicitur habitus ?

Ad hoc dico, quod ideo dicitur dare bene agere, quia determinate inclinat ad bonum, et isto modo potest character dici habitus, quia determinate inclinat ad bonum, et ad bene, agere inquantum habitus remotus.

Replica.

Si dicas quod character est in prima specie Qualitatis, ut dispositio, et non ut habitus, quia disponit ad gratiam.

Solutio.

Respondeo, unus habitus potest esse dispositio ad alium, ut imperfectior ad perfectum, et tamen uterque est habitus. Ita in proposito, etsi character disponat ad gratiam, vere tamen est habitus, etsi imperfectior illo ad quem disponit.

Imperfectior habitus potest ad perfectionem disponere.

Si etiam contra viam secundam dicatur, quod non est in secunda specie Qualitatis, et hoc probetur per omnem proprietatem potentiæ naturalis, vel impotentiæ, secundum quas dicuntur omnia esse in illa specie, dicetur quod Philosophus tantum loquitur de naturali potentia, et non de supernaturali, cujusmodi est character secundum istos.

Omnes formæ supernaturales sunt in genere qualitatis prædicamentalis.

Sed hæc responsio non valet, quia secundum hoc non posset probari habitum aliquem supernaturalem esse de prima specie Qualitatis, quia dicetur tibi quod Philosophus tantum locutus est de habitu naturali, et non supernaturali. Sed quomodocumque sit de hoc, non videtur mihi ratio necessaria ad ostendendum ipsam esse in prima specie Qualitatis, vel in secunda, sicut nulla ratio necessaria est ad ostendendum ipsam esse.

13.

Ad primum principale.

Secundum dicta potest responderi ad argumenta utriusque partis. Ad primum, si ponatur habitus, patet responsio quod non oportet secundum ipsum bene vel male, vel faciliter operari, inquantum habitus, quia hoc solius habitus acquisiti est, ut patet supra, non vero alicujus infusi, sed ideo potest dici habitus, quia est immobilis et indelebilis; esse autem difficile mobile est una conditio habitus, et etiam inclinat ad bene agendum ut habitus remotus, sed non immediate, ut principium formale elicitivum proximum. Per hoc patet responsio ad secundum, in qua specie Qualitatis est ponendus.

Ad tertium.

Ad argumentum tertium dico, quod non oportet ipsam formam absolutam de genere Qualitatis esse principium operationis immediate, sed vel sic vel sic dispositionem ad formam, quæ est principium proximum et immediatum operationis, et

Character est dispositio ad gratiam ex divina institutione.

sic est in proposito. Disponit ergo character ad gratiam, ut signum proximum, cujus non est ex natura sua, sed ex institutione divina, quia Deus disposuit assistere semper suo signo, ut sit verum, quantum est ex parte sui, et habeat secum signatum suum.

Ad quartum.

Quod vero ulterius additur, quod tunc posset corrumpi, dico quod dicitur incorruptibilis, quia nullam causam corruptivam habet. Si enim aliquam haberet, illa solum demeritoria esset, quia nullum supernaturale habet aliud corruptivum, sed tamen demeritoriam non habet. Patet, quia manet in fictis; Deus tamen de potentia sua absoluta posset ipsum corrumpere, ut *supra* dictum est.

Ad rationes in oppositum.

Ad primum in oppositum, dico secundum aliam viam, quod non est dispositio ad gratiam ex natura sua, sed ex assistentia Dei, qui ei assistens dat gratiam omni habenti illud signum.

Ad aliud, patet quomodo anima potest dici assimilari, etc. non quod sit sola relatio, quia secundum relationes ejusdem speciei potest attendi similitudo.

QUÆSTIO X.

Utrum character sit in essentia animæ?

Alens. 4. *part. quæst.*19. *memb.* 3. D. Bonavent. *hic.* 1. *part. art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *dist.* 5. *art.* 2. *quæst.* 2. D. Thom. 3. *part. quæst.* 61. *art.* 4. Durand. *dist.* 4. *quæst.* 1. Aureol. *ibid. quæst.* 1. *art.* 4. Gab. *hic quæst.* 2. *art.* 3. Suarez 3. *tom. disp.* 11. *s.* 2. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 11.

1. Argumentum negativum.

Quod non. Character disponit ad fidem, quia per eum distinguitur fidelis ab infideli; dispositio autem et illud ad quod disponit, sunt in eodem; fides est in potentia animæ, non in essentia; igitur, etc.

Affirmativum.

Contra, character disponit ad gratiam; sed habitus et dispositio eodem modo sunt in eodem subjecto, sicut tu accipis; ergo cum gratia sit in essentia animæ, erit et character, qui est dispositio ejus.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ characterem esse in intellectu, refellitur, quia est dispositio ad gratiam, et hæc secundum ipsum est in essentia animæ; ergo ejus dispositio non potest esse in posteriori susceptivo. Rejicit clarissime rationes D. Thomæ.

2. Opinio D. Thomæ.

Hîc dicitur quod character non est in essentia animæ, sed in ejus potentia intellectiva principaliter, et non in voluntate. Primum declaratur sic, nam anima et potentia spiritualitati proportionabiliter substituuntur,sicut perfectibile perfectioni, unde sicut gratia, quia est quædam vita spiritualis, est in essentia animæ, quæ est vita corporis per se, ita character, qui est quædam spiritualis potentia, est in potentia naturali, et non in essentia nisi mediante potentia.

Sed in qua potentia? Dicitur quod in potentia intellectiva, quia character principaliter respicit imaginem, cum sit quædam figuratio trinitatis creatæ ad Trinitatem increatam. Imago autem principaliter consistit in intellectiva parte, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas, unde tota imago est in intellectiva, ut in radice; et ideo omne quod attribuitur homini ratione imaginis, principaliter respicit in totum ex consequenti affectum.

3. Impugnatur primo.

Contra dispositio ad formam nunquam est in subjecto, vel susceptivo posteriori susceptivo formæ. Patet in dispositione ad formam, descendendo per singulas dispositiones; sed character est dispositio ad gratiam; ergo non est in subjecto vel susceptivo posteriori susceptivo gratiæ. Si igitur gratia sit in essentia animæ, constat quod potentia animæ est posterior essentia animæ, quia secundum eum, est accidens ejus; igitur character nullo modo erit in potentia animæ.

Secundo.

Item, consequentia istius nihil valet, quia non sequitur, si gratia est principium vitæ spiritualis, ergo erit in essentia animæ, a qua primo est vita, sicut in subjecto. Primo, quia prima perfectio supernaturalis est in anima secundum primam perfectionem ejus naturalem. Sed prima perfectio naturalis essentiæ animæ est ejus potentia, et prima perfectio supernaturalis est gratia; igitur ipsa erit primo in potentia.

Tertio. Potentia naturalis est subjectum immediatum supernaturalium.

Item, habitus supernaturales non ponuntur in habitibus naturalibus, ut in suis propriis susceptivis, sed susceptivum utriusque est potentia immediate; igitur a simili in eodem ponentur ut in subjecto susceptivo, puta potentia supernaturalis et naturalis; igitur si potentia naturalis immediate sit in essentia animæ, et character, qui, secundum eum, est quædam potentia supernaturalis in secunda specie Qualitatis.

4. Quarto.

Item, quod postea secundo dicitur, quod voluntas oritur ex intellectu, et continetur in eo, ut in radice, quæro quomodo intellectus continet voluntatem, aut ut materiale prius ordine naturæ suo formali continet suum formale; et sic non consistit imago principaliter in intellectu, sed in voluntate, quia non præcedit ut radix, nisi tantum prioritate ordinis et imperfectionis, quia omnis talis continentia est imperfectioris ad perfectius. Si autem intelligitur continere voluntatem et totam imaginem virtualiter, et continentia virtuali, tunc esset intellectus potentia perfectior quam voluntas, quod est falsum, quia quod ordinatur ad aliud est imperfectius eo; intellectus et actus ejus ordinatur ad voluntatem; ergo. De hoc alias.*

Voluntas intellectu perfectior.

* Infra d. 49. quæst. 4.

SCHOLIUM II.

Vera sententia characterem esse in voluntate, in qua est gratia ad quam disponit, ut probat Doctor 2. d. 26. q. un. et charitas, quæ indistincta est a gratia, ut probat ibidem d. 27. q. unica.

5. Decisio quæstionis.

Respondeo ad quæstionem, quod gratia non est aliud quam charitas, ut ostensum est *in primo libro*.* Charitas est subjective in voluntate, formaliter eam perficiens; igitur et gratia. Sed gratia est principalis effectus hujus sacramenti, et cujuslibet alterius, ad quem principaliter ordinatur, et quam concomitantur fides et spes, quia Deus non infundit gratiam sine aliis virtutibus. Igitur cum Baptismi effectus sit ablutio animæ a peccato, et hoc præcise fiat per gratiam, sequitur quod principalis effectus Baptismi sit gratia; gratia est in eodem in quo charitas, scilicet in voluntate; sed probabile est dispositionem ad aliquem effectum recipi in eodem in quo recipitur effectus principalis, ad quem disponit; igitur character, qui dis-

* d. 17. q. 2.

Characterem subjectari in voluntate probatur.

ponit ad gratiam, erit in voluntate, sicut et gratia.

Confirmatur ratio, quia character est signum cujusdam obligationis animæ ad Deum, et importat talem obligationem in eodem; igitur erit character subjective in quo et obligatio ; sed obligatio est in voluntate, quia sicut obligatio facta ab homine, est in ejus voluntate, ita facta Deo erit in ejus voluntate; igitur character, quo anima obligatur Deo, erit in voluntate, per cujus actum homo voluntarie seipsum obligat Deo.

[Confirma]tur charac[te]rem esse signum [o]bligatio[n]is animæ [a]d Deum.

6. Ad argumentum principale.

Ad rationem in contrarium dico, quod character primo et principaliter est dispositio ad gratiam, et ex consequenti ad alias virtutes quæ non infunduntur nisi per gratiam. Et sic ex prædictis quæstionibus de Baptismo, patent particulæ definitionis supra positæ, et quomodo ipsa continet omnes istas quæstiones quæsitas de Baptismo.

FINIS TOMI VIGESIMI TERTII.

INDEX

REPORTATORUM PARISIENSIUM.

LIBER SECUNDUS

(CONTINUATIO).

DISTINCTIO DUODECIMA

De natura materiæ.

DISTINCTIO DECIMA TERTIA.

DISTINCTIO DECIMA QUARTA.

DISTINCTIO DECIMA QUINTA.

DISTINCTIO DECIMA SEXTA.

DISTINCTIO DECIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO DECIMA OCTAVA.

DISTINCTIO DECIMA NONA.

DISTINCTIO VIGESIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO VIGESIMA NONA.

DISTINCTIO TRIGESIMA

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO VIGESIMA NONA.

DISTINCTIO TRIGESIMA

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO TRIGESIMA NONA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUARTA.

LIBER TERTIUS.

DISTINCTIO PRIMA.

DISTINCTIO SECUNDA.

DISTINCTIO TERTIA.

De conceptu B. Virginis.

De conceptu Christi.

DISTINCTIO QUARTA.

DISTINCTIO QUINTA.

DISTINCTIO SEXTA.

DISTINCTIO SEPTIMA.

DISTINCTIO OCTAVA.

DISTINCTIO NONA.

DISTINCTIO DECIMA.

DISTINCTIO UNDECIMA.

DISTINCTIO DUODECIMA.

DISTINCTIO DECIMA TERTIA.

DISTINCTIO DECIMA QUARTA

DISTINCTIO DECIMA QUINTA.

DISTINCTIO DECIMA SEXTA.

DISTINCTIO DECIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO DECIMA OCTAVA.

DISTINCTIO DECIMA NONA.

De merito Christi.

DISTINCTIO VIGESIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA PRIMA.

De Christi mortui corpore.

DISTINCTIO VIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

De spe.

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA.

De charitate.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA.

De diligendis ex charitate.

DISTINCTIO VIGESIMA NONA.

De dilectione sui ipsius.

DISTINCTIO TRIGESIMA.

De dilectione inimicorum.

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA.

De duratione charitatis.

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA.

De dilectione Dei.

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

De virtutibus moralibus.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA.

De virtutibus et donis.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA.

De natura donorum.

LIBER QUARTUS.

DISTINCTIO PRIMA.

De creatione et sacramentis in genere.

DISTINCTIO SECUNDA.

De efficacia sacramentorum novæ legis.

DISTINCTIO TERTIA.

De sacramento baptismi.

DISTINCTIO QUARTA.

De iis quibus conferri debeat Baptismus.

DISTINCTIO QUINTA.

De impedimento ex parte ministri.

DISTINCTIO SEXTA.

Sancti Amandi (Cher). — Ex typis DESTENAY, Bussière Fratrum.